MASTER NEGATIVE
NO. 93-81641-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARLOFF, WILHELM

TITLE:

UNTERSUCHUNGEN ZU LACTANTIUS

PLACE:

BORNA-LEIPZIG

DATE:

1911

Master Negative #

93-8641-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

87L12
Z
v.1

Harloff, Wilhelm: Untersuchungen zu Lactantius. Borna-Leipzig 1911: Noske. 85 S. 8°

Rostock, Phil. Diss. v. 17. Aug. 1911, Ref. Geffcken

[Geb. 29. Okt. 87 Lübtheen; Wohnort: Rostock; Staatsangeh.: Mecklenburg-Schwerin; Vorbildung: Gymn. Rostock Reife O. 06; Studium: Rostock 3, Berlin 2, Rostock 5 S.; Rig. 9. Aug. 11.] [U 12.4197

Volume of pamphlets

31704

Restrictions on Use:

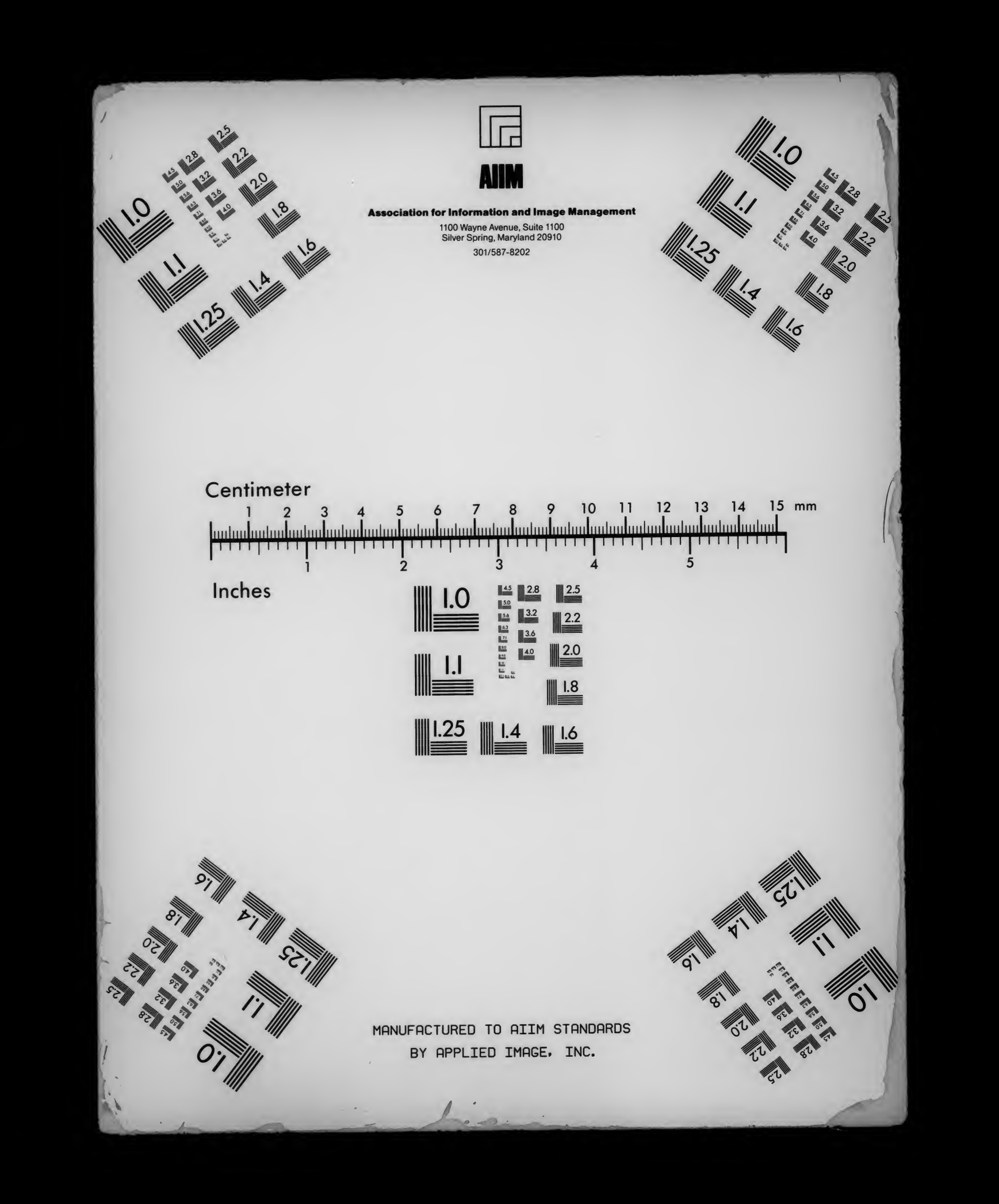
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-6-93 INITIALS BE

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

No. 2

UNTERSUCHUNGEN ZU LACTANTIUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT ROSTOCK

VORGELEGT VON

WILHELM HARLOFF

AUS LÜBTHEEN IN MECKL.-SCHW.

BORNA-LEIPZIG

BUCHDRUCKEREI ROBERT NOSKE

1911.

Referent: Professor Dr. Geffcken.
9. August 1911.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Einleitung 1
B. Die Komposition des Buches *„de falsa sapientia“* 5
C. Quellenkritische Analyse des Buches *„de falsa sapientia“* . . 8
I. Der Kampf gegen die einzelnen Probleme der Philosophie 8
a) Das Wort *φιλοσοφία* 8
b) Erkenntnislehre und Physik 10
c) Ethik 18
d) Logik 43
e) Praktischer Nutzen der Philosophie 44
f) Alter der Philosophie 50
II. Die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter 51
a) Epikureismus 51
b) Stoa und Pythagoreismus 63
c) Sokrates und Platon 70
d) Die *„minores philosophi“* 77
III. Die *peroratio* 80

A. Einleitung.

Die Tatsache, daß das Christentum den Sieg über das Heidentum davongetragen hat, kann nicht über die ungeheuren Schwierigkeiten hinwegtäuschen, die sich den Vorkämpfern des neuen Glaubens in den Weg stellten. Althergebrachte, durch die Jahrhunderte geheiligte Sitten und Gewohnheiten mußten endgültig aufgegeben oder wenigstens modifiziert und den Vorschriften der neuen Lehre angepaßt werden, für eine Menge fremdartiger Begriffe galt es neue Worte zu prägen. Vor allem war es ein Problem, das die Christen, insbesondere die christlichen Apologeten in die größte Verlegenheit setzte. Je mehr sich die gebildeten Kreise dem Christentum zuwandten, desto brennender wurde die Frage, wie man sich den literarischen Erzeugnissen der Griechen und Römer gegenüber verhalten sollte. War es möglich, die heidnische Literatur und Kultur ohne weiteres zu ignorieren, oder sollte man ihr eine gewisse Existenzberechtigung einräumen? Ein völliger Verzicht auf die gesamte antike Bildung war praktisch undurchführbar,[1]) man mußte also eine Form finden, die ihre bedingte Anerkennung berechtigt erscheinen ließ. Ein beliebter Weg war die Behauptung, daß die Dichter und Philosophen, insbesondere Platon, das Alte Testament gekannt, daß sie also ihr Wissen von den Juden entlehnt

[1]) Selbst Tertullian, der sich nur verhältnismäßig selten auf das Zeugnis von Philosophen beruft, muß de an. 2 (p. 300,20 R.-W.) zugeben: *plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse.*

hätten[2]) — ein Verlegenheitsprodukt, dessen Haltlosigkeit man selbst im eigenen Lager bald erkennen mußte. Man versuchte daher auch auf andere Art zu beweisen, daß der heidnischen Bildung ein Platz im christlichen Geistesleben gebühre. Es ließe sich, sagte man, zwar nicht leugnen, daß eine Reihe von Philosophen eine richtige Vorstellung vom Wesen der Gottheit gehabt habe, allein diese sei ihnen durch den *λόγος* vermittelt worden.[3]) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die heidnischen Schriftsteller diese Rechtfertigungsversuche nicht unbeantwortet gelassen und daß sie umgekehrt den Christen Entlehnung griechischer Weisheit vorgeworfen haben.[4])

[2]) vgl. Tertull. Apol. 47. Die Annahme von der Priorität der jüdischen Weisheit geht in letzter Instanz auf die jüdische Apologetik zurück. Philon sagt de iud. 2 (p. 345 M.): *διὸ καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωυσέως στηλῶν εὖ διατάξασθαι δοκοῦσι, μὴ μαρτυρεῖν ἀκοήν* . . . Vgl. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, p. XXV Anm. 3; p. 31; 254; 315. Um diese „Diebstähle" wahrscheinlich zu machen, behaupten Aristobul bei Clemens Al. strom. I p. 148,12 S. und Eusebius Praep. ev. XIII 12,1, es habe bereits vor der Septuaginta eine griechische Übersetzung einzelner Teile des Alten Testaments gegeben. Vgl. Christ, Griech. Literaturgesch. II 1 p. 415.

[3]) vgl. Justinus, apol. I 5,4; weitere Belege bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. bis Euseb. I p. 877. Auch diese Anschauung ist nicht spezifisch christlich, sondern eine Wiederspiegelung stoischen Denkens. Wenn nämlich z. B. Tertullian von einer „natürlichen Offenbarung" (de an. 2 p. 300, 25: *publicus sensus*) spricht, so ist das nichts anderes als eine Umschreibung und Verwertung der stoischen Lehre von der allgemeinen Vernunft, vom *λόγος σπερματικός*. Vgl. über den *λόγος* der Stoa Zeller, Die Philos. der Gr. III 1[4] p. 162 ff.

[4]) So behauptet Celsus, Orig. c. C. VI 16, der Ausspruch Jesu: *εὐκοπώτερον κάμηλον εἰσελθεῖν διὰ τρυπήματος ῥαφίδος ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Matth. 19,24) sei lediglich eine Paraphrase von Plato, leg. V 743 A: *ἀγαθὸν* [*δὲ*] *ὄντα διαφόρως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον*. Vgl. ferner Orig. c. C. VI 7; 12; 15; 19.

Die römisch-griechische Literatur ist naturgemäß nicht von allen Apologeten in der gleichen Weise benutzt und ausgenutzt worden. Während die einen es nach Möglichkeit vermieden, christliche Wahrheiten durch Heranziehung von Dichtern und Philosophen zu stützen, schöpften andere mit Wohlgefallen aus diesem nie versiegenden Born menschlicher Bildung und menschlichen Geistes, ohne jedoch deswegen den Kampf gegen das Erbe des Altertums minder leidenschaftlich zu führen.[5])

Durch ein solches Verfahren ist notwendigerweise eine Inkonsequenz bedingt: auf der einen Seite der glühendste Haß gegen alles Nichtchristliche, auf der andern die weitgehendste, vielfach gedankenlose Verwertung gegnerischen Gutes zum Belege für eigene Behauptungen. Diese Zwitterstellung prägt sich am deutlichsten aus bei dem Afrikaner L. Caecilius Firmianus Lactantius, der wie keiner seiner Vorgänger unter dem Kreuzfeuer heidnischer Bildung und christlichen Empfindens steht, so daß seine Argumentation ein unharmonisches, widerspruchsvolles Bild bietet, dessen grelle Farben freilich durch die geschmackvolle Sprache vielfach gemildert werden.

Die diocletianische Christenverfolgung und der gleichzeitig mit besonderer Schärfe geführte Kampf der Geister veranlaßten den Lactanz zur Abfassung seiner umfangreichen Apologie. Ausgestattet mit dialektischer Gewandtheit, unterstützt durch eine anerkennenswerte Belesenheit in der heidnischen, besonders der römischen Literatur greift er den Feind in den ersten drei Büchern seiner *divinae institutiones* im eigenen Lande an. Die beiden Brennpunkte, um die sich der Kampf konzentriert, sind der Polytheismus und die Philosophie, die „Schattenweisheit".

[5]) vgl. über die Stellung der älteren Apologeten zur Philosophie die trefflichen Ausführungen von R. Heinze, Tertullians Apologeticum 1910, p. 464—471.

Wirkungsvoll weiß er ein Argument neben dem andern zu gruppieren, alle Mittel der Rhetorik wendet er an, um den Gegner zu Fall zu bringen oder sich wenigstens, wie wir es noch sehr häufig sehen werden, der Selbsttäuschung hinzugeben, er sei der Sieger. In einem Punkte allerdings bleibt der Apologet sich selbst konsequent: er ist sich stets bewußt, daß sein Werk sich an heidnische Leser wendet, und macht daher trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für Zitate niemals die Heilige Schrift, die Nichtchristen gegenüber keine Beweiskraft besitzt, zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Ausführungen. Ja, es findet sich außer einigen allgemeinen Hinweisen auf die *divinae litterae* in dem ganzen negativen Teile nicht ein einziger Beleg aus dem Alten oder Neuen Testamente.[6]) Desto eifriger schöpft der Apologet aus den heidnischen Autoren, teils um sie sich gegenseitig widerlegen zu lassen, teils um sie, soweit sich schon im ersten Teile die Gelegenheit bietet, zum Beweise christlicher Wahrheiten anzuführen.

Wieweit nun Lactantius in seiner Argumentation selbständig ist, wieweit er auf den Schultern der griechisch-römischen Literatur und Philosophie steht, wieweit er endlich von der christlich-apologetischen Tradition abhängt, das wollen wir im folgenden versuchen zu erweisen.

Eine sichere Gewähr für die Vollständigkeit einer solchen Untersuchung, die nicht allein die Quellen selbst, sondern auch die Art der Quellenverwertung und die

[6]) Daß Lactanz bewußt Zitate aus der Heiligen Schrift vermeidet, zeigt sein Tadel gegen Cyprian, der sich in seinem Traktat *ad Demetrianum*, anstatt sich auf Vernunftgründe zu stützen, auf Bibelstellen berufe (d. i. V 4, 3 f.). Ebenso heißt es d. i. V 1, 26, Cyprians Schriften seien *ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur*. Vgl. auch noch d. i. I 4, 2 (*at enim veritatis expertes non putant his* (*i. e. prophetis*) *esse credendum*) und I 5, 1.

Argumentationsweise unseres Autors klarlegt, bietet nur ein Weg. Wir unterziehen einen größeren, in sich abgeschlossenen Abschnitt der Apologie einer Quellenkritik, da wir auf diese Weise stets die notwendige Rücksicht auf die größeren Zusammenhänge nehmen können. Für eine solche Einzeluntersuchung ist besonders ein Buch der Institutionen geeignet, jenes, in dem der Apologet das Lehrgebäude der antiken Philosophie zur Zielscheibe seiner Angriffe macht, d. h. das dritte Buch *„de falsa sapientia“*, das eine in sich disponierte Einheit bildet, und das uns am besten in die vielseitige Polemik des Autors einführt. Andere Stellen der Institutionen, an denen Lactanz die Waffen mit der Philosophie kreuzt, werden nur insoweit heranzuziehen sein, als durch sie die Quellen des dritten Buches klargelegt werden.

Daß es nach dem Gesagten nicht nur angebracht sondern notwendig ist, sich der Reihenfolge, in der der Autor seine Angriffe gruppiert hat, anzuschließen, bedarf keiner Begründung.

B. Die Komposition des Buches *„de falsa sapientia“*.[7])

Stil und Komposition stehen in der Regel in einem innigen Verhältnis zueinander: auf der einen Seite haben wir Autoren, deren ebenmäßig dahinfließende Sprache und klare, durchsichtige Darstellung sich streng an einen vorher aufgestellten Arbeitsplan hält, auf der andern finden wir einen zerrissenen, vielfach gekünstelten Stil und eine alle Schranken planmäßiger Gliederung durchbrechende Komposition. Die beiden klassischen, d. h. in ihrer Art vollendeten Vertreter dieser beiden Richtungen sind Cicero und Seneca. Während dem einen die streng logische

[7]) vgl. R. Pichon, Lactance, Paris 1901, p. 267.

Deduktion der Gedanken höchstes Gesetz ist, legt der andere auf eine methodische Beweisführung und klare Disposition keinen oder nur geringen Wert. Lactanz folgt seinem großen sprachlichen Vorbilde auch in der Komposition; jedes seiner Bücher, ja jedes Kapitel legt Zeugnis davon ab, daß es ciceronianischen Geistes voll ist. Wie jener schickt er seinen Ausführungen regelmäßig einen Prolog voran, wie jener schließt er sie mit einem Epilog.[8])

Seinen Kampf gegen die Philosophie teilt Lactanz in zwei naturgemäß sich ergebende Abschnitte. Er behandelt zunächst die einzelnen Probleme der Philosophie (c. 2—16), darauf werden die verschiedenen Schulen und deren Vertreter aufs Korn genommen (c. 17—24). Im ersten Abschnitte ergeben sich als die natürlichen Unterabteilungen die Erkenntnislehre und Physik (c. 3—6), die Ethik (c. 7—12) und die Logik (c. 13, 4—6). Vorausgeschickt wird gewissermaßen als engere Einleitung eine Kritik an dem Worte *φιλοσοφία* (c. 2); am Schluß wird die Frage vom praktischen Nutzen der Philosophie erörtert (c. 13, 7—16, 11), endlich eine Untersuchung über ihr Alter angestellt (c. 16, 12—17).

Im zweiten Teile gilt der Hauptangriff dem Epikureismus (c. 17) und der Stoa, die aus taktischen Gründen[9]) gemeinsam mit dem Pythagoreismus bekämpft wird (c. 18 u. 19). Ein besonderer Abschnitt wird ferner dem Sokrates und Platon gewidmet (c. 20—22), endlich werden die weniger bedeutenden Philosophen als *„minores philosophi"* gesondert behandelt (c. 23 u. 24).

Den Abschluß der Polemik bildet eine *peroratio* (c. 25—29), die jedoch nicht im wahren Sinne als Epilog

[8]) Er ist sich seiner Abhängigkeit voll bewußt und sagt ausdrücklich de ira 22,2: *restat ut more Ciceronis utamur epilogo ad perorandum.*

[9]) Näheres s. u. p. 63.

zu bezeichnen ist. Nach dem Vorgange Tertullians[10]) versucht nämlich der Autor in diesem letzten Abschnitte den Nachweis, daß das Christentum der Philosophie in jeder Beziehung überlegen ist. Eine Konfrontation beider Weltanschauungen, die die Fundamentalunterschiede zwischen ihnen hervorhebt, und deren Untertöne auf einen *λόγος προτρεπτικός* gestimmt sind, soll die Überlegenheit des Christentums erweisen. Erst das Schlußkapitel (c. 30) bildet den eigentlichen Epilog, in dem der Autor das Ergebnis seiner Untersuchung zieht, um durch einen Siegeshymnus den negativen Teil seiner Apologie zu krönen.

Wir werden demnach entsprechend der Gliederung des dritten Buches zu behandeln haben:

I. den Kampf gegen die einzelnen Probleme der Philosophie (c. 2—16)
   a) das Wort *φιλοσοφία* (c. 2)
   b) Erkenntnislehre und Physik (c. 3—6)
   c) Ethik (c. 7—12)
   d) Logik (c. 13, 4—6)
   e) Praktischer Nutzen der Philosophie (c. 13, 7—16, 11)
   f) Alter der Philosophie (c. 16, 12—17)

II. die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter (c. 17—24)
   a. Epikureismus (c. 17)
   b) Stoa und Pythagoreismus (c. 18 und 19)
   c) Sokrates und Platon (c. 20—22)
   d) die *minores philosophi* (c. 23 und 24)

III. die *peroratio* (c. 25—29).[11])

[10]) Apol. cap. 46 ff. Vgl. R. Heinze, Tertullians Apologeticum 1910, p. 462.

[11]) Diese Einteilung des dritten Buches weicht in einigen Punkten von der ab, die R. Pichon, Lactance, p. 276 gibt. Pichon legt zu großes Gewicht auf kleine Exkurse, die Lactanz, wie wir noch sehen werden, zuweilen einschaltet. Da der Apologet jedoch stets zu seinem Thema zurückkehrt, so darf eine Dis-

C. Quellenkritische Analyse des Buches *„de falsa sapientia“*.[12])

I. Der Kampf gegen die einzelnen Probleme der Philosophie (c. 2—16).

a) Das Wort φιλοσοφία (c. 2).

Nach einer kurzen, von Vertrauen zu der Gerechtigkeit seiner Sache durchdrungenen und mit Ironie gewürzten[13]) Einleitung, in der der Autor verspricht, möglichste Sorgfalt auf den *ornatus orationis*, die Eleganz der Darstellung, verwenden zu wollen, eröffnet Lactantius den Kampf, indem er zunächst das Wort φιλοσοφία definiert und der Kritik unterzieht. Die Philosophie ist, so argumentiert er (c. 2, 3), wie der Name sagt, nicht die Weisheit selbst, sondern nur das Streben nach Weisheit, also halten sich die *philosophi* mit Unrecht für *sapientes*. Als Autorität wird die bekannte Tradition angeführt, daß Pythagoras sich zuerst *philosophus id est quaesitor sapientiae* genannt habe (c. 2, 6).

Allein dieser sehr spitzfindige Angriff auf das Wort φιλοσοφία genügt dem Lactanz noch nicht, er argumentiert weiter: da die Philosophen noch in keinem einzigen Falle zur Wahrheit gelangt sind, so verdienen sie nicht einmal die Bezeichnung *studiosi* (c. 2, 7).

---

position im Sinne unseres Autors auf solche Abschweifungen keine Rücksicht nehmen. Pichons Gliederung, vor allem des ersten Teiles des dritten Buches mit ihren mehrfachen Unterordnungen, ist zu künstlich und zu gesucht, um Lactanz als Richtlinie gedient zu haben.

[12]) Die Hilfsmittel, die zu Gebote standen, sind an den Stellen, an denen sie benutzt wurden, genannt worden. Die Belege, die der reichen Materialsammlung Brandts (Ausgabe im *Corpus script. eccles. lat. vol.* XIX, Wien 1890) entnommen sind, sind mit dem Zusatze [Br.] versehen worden.

[13]) So sagt er c. 1, 16: *conabor ostendere numquam illos (i. e. philosophos) tam veridicos fuisse quam cum sententiam de sua ignoratione dixerunt.*

Diese Art, Schlüsse zu ziehen, ist ein Musterbeispiel für die Argumentationsweise des Lactantius, über deren Haltlosigkeit nur zu oft die Anmut der Darstellung hinwegtäuscht. Er will doch gerade im dritten Buche den Beweis erbringen, daß die Philosophie nicht die wahre Weisheit sei, scheut sich jedoch nicht, bereits am Anfang seiner Ausführungen zu schließen: weil die Philosophie bisher nicht zur Weisheit gelangt ist, so ist der Philosoph nicht einmal ein *studiosus sapientiae*. Aber selbst wenn diese noch unbewiesene Voraussetzung richtig wäre, befände sich Lactanz, wie man leicht sieht, im Irrtum. Denn mit weit größerem Rechte könnte man doch das Gegenteil behaupten, daß ein Mensch, gerade wenn er das Ziel seines Strebens nicht oder noch nicht erreicht hat, ein *studiosus* ist.[14])

Dieser ganze Versuch des Lactantius, die Nichtigkeit der Philosophie durch sprachliche Interpretation des Wortes φιλοσοφία darzutun, der sich sonst bei den Apologeten nicht findet, dürfte als ein nicht eben glückliches Produkt seiner rhetorischen Bildung zu betrachten sein.

Doch die Anregung zu dieser ganzen Gedankenkette haben dem Lactantius zwei Stellen aus Cicero gegeben. Denn bei den Worten: *philosophia est, ut nomen indicat ipsique definiunt studium sapientiae* schwebt ihm ohne Zweifel Cic. de off. II 2, 5 vor: *hanc (i. e. sapientiam) igitur, qui expetunt, philosophi nominantur.* Wir werden ja noch wiederholt finden,

---

[14]) Wie dieser ganze Zusammenhang, so atmen auch die einzelnen Sätze und Redewendungen die große Vorliebe des Autors für rhetorische Antithesen. Cap. 2, 7 begründet er die Behauptung, daß die Philosophie nicht als *sapientia* anzusehen sei, mit den Worten: *quia necesse est aliud esse quod quaerit, aliud quod quaeritur.* Eine solche Gegenüberstellung der aktiven und passiven Verbalform war ein beliebtes rhetorisches Kunstmittel. In ganz ähnlicher Weise finden sich bei Seneca, ep. 89, 6 die Worte: *neque enim fieri potest, ut idem sit quod adfectatur et quod adfectat* (s. Buenemann, Ausg. 1739, z. d. St.).

daß unser Autor, gerade wenn er nach bekannter antiker Sitte in unbestimmter Weise sagt: *„ut ipsi definiunt"*, *„possunt sic respondere"* u. ä., eine bestimmte Vorlage gehabt hat.[15])

Ebenso wurde er zur Verwendung der Pythagoras-Legende durch Cicero angeregt, der Tusc. V 3, 8 erzählt, daß Pythagoras einem Bürger von Phlius auf die Frage,[16]) welche Kunst er am höchsten schätze, geantwortet habe: *artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum.*

Was aber Cicero an den genannten Stellen nur andeutet, das verfolgt Lactanz in dem Bestreben, den Gegner auf jeden Fall zu treffen, bis in die letzten Konsequenzen. Man kann diese ganze Beweisführung, die den üblichen Sprachgebrauch völlig ignoriert, nur als eine äußerst gesuchte Spitzfindigkeit ansehen, die dem Autor nicht gerade Ehre macht.

b) Erkenntnislehre und Physik (c. 3—6).

Nach diesem Vorpostengefecht durchwandert der Apologet die einzelnen Gebiete der Philosophie. Zunächst harrt die seit den Tagen der griechischen Aufklärung auf dem Programm aller philosophischen Schulen stehende Frage der Beantwortung: gibt es allgemein gültige Wahrheiten oder nicht? Sehen wir, wie Lactanz sich zu dem Problem stellt.

Die Philosophie, sagt er c. 3, 1, müsse auf dem Wissen und der Mutmaßung beruhen, doch weder das eine noch das andere könne die Grundlage der *sapientia* sein. Denn ein vollkommenes Wissen besitze der Mensch nicht, vor allen Dingen nicht in den Fragen der Naturwissenschaft,[17])

[15]) vgl. u. p. 16.

[16]) vgl. des Lactantius Worte *cum ab eo quaereretur* (c. 2, 6).

[17]) Um die Darstellung ansprechend und abwechslungsreich zu gestalten, zählt er eine Reihe von Problemen der Naturforschung auf: die Größe der Sonne im Verhältnis zur Erde, die Gestalt und Bewegung des Mondes und der Sterne,

ja, schon die Versuche, die Welt um uns zu ergründen, seien verwerflich,[18]) andrerseits sei die Mutmaßung völlig subjektiv und lasse unendlich viele verschiedene Ansichten zu; ja, *suspicatio* sei identisch mit *ignoratio.*

Es braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, daß die Argumentation gar keine Beweiskraft besitzt. Wie überall, so bleibt unser Autor auch hier beim Buchstaben stehen; eine geschickte Fragestellung, eine in glänzende Form gekleidete Antwort, und die schwierigsten Probleme sind gelöst. Mit keinem Worte geht er auf den erkenntnistheoretischen Beweis, den Cicero im Lucullus gibt, ein, statt dessen ergeht er sich in Wortspielen, die das Herz des Lesers erfreuen sollen, die sich aber bei näherer Betrachtung als völlig inhaltlos, ja teilweise als sinnentstellend erweisen. So sagt er cap. 4, 1: *recte igitur Zenon ac Stoici opinationem repudiarunt. opinari enim te scire quod nescias non est sapientis, sed temerarii potius ac stulti.* Es handelt sich aber in der ganzen Polemik gar nicht um ein *„opinari te scire quod nescias"*, sondern lediglich um *„opinari quod nescias"*. Sagt er doch auch selbst c. 3, 8: *superest ut opinatio in philosophia sola sit: nam unde abest scientia, id totum possidet opinatio. id enim opinatur quisque quod nescit.*

Eine zusammenhängende Quelle, die die Gedanken

die Größe, Materie und Bewegung des Himmels, die Dicke der Erde und die Art ihrer Befestigung im Weltenraum (c. 3, 4).

[18]) Diesem Urteil des Lactanz über den Wert und die Berechtigung der Naturwissenschaft entspricht die Verständnislosigkeit, mit der er diesen Dingen gegenübersteht. Obwohl er die Physik nicht im Zusammenhange behandelt, sondern ihr nur zuweilen einige Seitenhiebe zu versetzen versucht, werden wir noch eine Reihe von Beispielen finden, an denen er seine Unwissenheit dokumentiert (s. bes. p. 79). Eine gewisse Entschuldigung ist es freilich für unseren Autor, daß die Stoa, der er, wie wir noch sehen werden, in mehr als einer Beziehung nahe steht, ebenfalls die Versuche, das Verborgene zu erforschen, für unnötig hielt.

in ähnlicher Weise entwickelt, dürfte dem Lactanz hier nicht vorgelegen haben. Die Grundbegriffe, mit denen er fast ausschließlich arbeitet, waren ihm aus seiner Cicero-Lektüre bekannt, wie sie überhaupt zum Schulwissen eines jeden Römers gehörten.[19]) Daß er nicht näher auf sie eingeht, hat eben darin seinen Grund, daß er sich der Polemik nicht gewachsen fühlte.

Eine ähnliche Stelle, in der ebenfalls die *opinatio* als nicht beweiskräftig verworfen wird, findet sich nun allerdings bei Arnobius II 51 [Br.]. Es handelt sich um jenen merkwürdigen Abschnitt, in dem Arnobius den Nachweis

[19]) Selbstverständlich hat der Apologet bei der Niederschrift dieser elementaren Gedanken keine bestimmten Stellen im Auge gehabt. Um einen Satz wie: *recte ergo Socrates et eum secuti Academici scientiam sustulerunt* (c. 3, 7) zu schreiben, brauchte er nicht erst seinen Cicero aufzuschlagen. Es ist daher eine unrichtige Methode der Quellenkritik, für jeden Satz, ja für jedes Wort dieses Zusammenhanges einen Beleg finden zu wollen. B. Barthel, Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz, Teil 1, Progr. Strehlen 1903, hat sich der Mühe unterzogen, die Parallelstellen zwischen den *Academica* und Lactanz herauszusuchen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Schrift Barthels manches brauchbare Material bietet, doch geht er in dem Bestreben, Ähnlichkeiten und Anklänge zu finden, viel zu weit. So stellt er, um einige Beispiele aus dem Anfange des dritten Buches unseres Autors zu nennen, gegenüber: Acad. I 11, 42: *errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem . . . et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis assensionis a virtute sapientiaque removebat* (*Zeno*) und d. i. III 4, 1: *recte igitur Zenon ac Stoici opinationem repudiarunt. opinari enim te scire quod nescias non est sapientis. sed temerarii potius ac stulti;* Acad. I 12, 45: *sic omnia latere censebat in occulto* und d. i. III 1, 1: *quoniam veritas in occulto latere adhuc existimatur;* Lucullus 7, 21 (7, 20 Plasb.): *aut ita qui sentiet non apertissime insaniat?* und d. i. III 3, 6: *nonne insanire videamur? (!)* Wenn nach dieser Methode alle Schriften Ciceros durchgesucht würden, könnten wir dem Lactanz kein selbständiges Wort lassen.

f üh ren will, daß die menschliche Seele nicht göttlichen Ursprungs sein könne. Er vermöge freilich die Frage, woher die Seele stamme, nicht mit Gewißheit zu beantworten; doch auch die Heiden seien lediglich auf Vermutungen angewiesen, obwohl sie dieses nicht zugäben. Mache der sich mehr lächerlich, der gestehe, daß er etwas nicht wisse, oder der, der sich genaue Kenntnisse von überirdischen Dingen anmaße? *Qui suspicatur non tenet nec in lumine positus cognitionis incedit . . . ista pro ignoratione est habenda suspicatio.*

Wie man sieht, kommen Lactantius und Arnobius zu dem gleichen Ergebnis, daß Vermutung und Nichtwissen dasselbe seien, doch die Begründung, die beide für ihre Behauptung geben, zeigt, daß von irgend einer Abhängigkeit keine Rede sein kann.[20])

Gleichwohl: mag unser Autor auch keine bestimmte einheitliche Vorlage gehabt haben, der innerste Kern seiner Polemik ist doch nicht originell. Wie nicht nur die Gesamtheit der Institutionen, sondern fast jede Einzelpolemik zeigt, ist die Atmosphäre, in der er sich heimisch fühlt, die Negation. Aber diese Negation kennt nur ein Schema, nur eine Waffe versteht der Autor wirksam zu verwenden. Nicht Kinder seines eigenen Geistes sind die Gründe, die er gegen die Philosophie ins Feld führt, sondern er beschränkt sich, alter Tradition folgend, fast ausschließlich darauf, die einzelnen Systeme gegeneinander auszuspielen. Ohne daran Anstoß zu nehmen, daß es Waffen des Gegners sind, mit denen er ficht, ohne zu fühlen, daß er der heidnischen Philosophie fortwährend durch diese Methode Zugeständnisse macht, bekämpft er die Stoa durch die Akademie und im gleichen Atemzuge die Akademie durch die Stoa. Cap. 3, 7 sagt er: *recte ergo*

[20]) Näheres über das Verhältnis beider Apologeten zueinander s. u. p. 35 Anm. 54.

Socrates et eum secuti Academici scientiam sustulerunt, und c. 4, 1 heißt es: *recte igitur Zenon ac Stoici opinationem repudiarunt.* Man fühlt es, mit welcher Freude er die philosophischen Schulen sich gegenseitig widerlegen läßt, mit welchem Wohlgefallen er fortwährend auf die Inkongruenz innerhalb der Philosophie hinweist.[21])

Dieses Kampfmittel nun ist, wie bereits angedeutet, sehr alt. Es ist der bekannte Fechtertrick der Skeptiker, auf diese Weise das Gewirre der Meinungen auszunutzen und die Dogmatiker gegeneinander auszuspielen (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 3 ff.).[22]) Auch andere Apologeten machen von dieser Waffe Gebrauch, so gibt Tertullian apol. 47 eine Übersicht über die verschiedenen Anschauungen der Philosophen von Gott und der Welt, um durch diese Gegenüberstellung den Unwert und die Subjektivität aller dieser Lehren zu erweisen.[23]) Überhaupt hat gerade die skeptische Polemik gegen die dogmatischen Behauptungen der übrigen Schulen der christlichen Apologetik reiches Material geliefert. Ja, wir werden sehen, daß die ganzen folgenden Ausführungen des Lactanz ein Niederschlag skeptischer Denkweise und Argumentationskunst sind.

Zunächst knüpft der Christ an die Tatsache, daß überhaupt solche Gegensätze vorhanden sind, die Frage (c. 4, 3 f.): *in qua ponimus veritatem? . . . una quaeque enim secta omnes alias evertit, ut se suaque confirmet, nec ulli alteri*

[21]) Ein besonders charakteristisches Beispiel für dieses Argumentationsverfahren findet sich d. i. II 10, 25, wo es sich um die Frage handelt, ob die Erde einen Anfang und ein Ende habe. Zunächst werden Platon und Epikur als Zeugen gegen Aristoteles aufgeführt, und in demselben Satze treten Aristoteles und Platon gegen Epikur auf. Vgl. auch R. Pichon, Lactance p. 93.

[22]) vgl. Zeller, Die Philos. d. Gr. III 2[4] p. 75 und R. Heinze, Tert. Apologeticum, p. 474, 1.

[23]) vgl. ferner Heinze a. a. O.

concedere sapit, ne se desipere fateatur: sed sicut alias tollit, sic ipsa quoque ab aliis omnibus tollitur.

Dieses Argument ist ebenfalls altererbtes Gut, und es liegt auch zu nahe, als daß man es hätte unausgenutzt lassen können. Bereits Diodor II 29, 4 weist darauf hin, daß die Widersprüche der Philosophen keine allgemein gültigen Meinungen zulassen. Ferner ist dies wieder der Haupteinwurf, den die Skeptiker gegen die Allgemeingültigkeit dogmatischer Behauptungen erheben. So schließt z. B. Ainesidemos bei Phot. 170, b, 22 ff. aus der großen Zahl der verschiedenen Ansichten über das höchste Gut, daß es überhaupt kein allgemein anerkanntes Ziel unseres Strebens gibt.[24]) In der jüdischen und christlichen Apologetik endlich ist dieses Argument ein Gemeinplatz, den fast alle Apologeten betreten haben.[25])

Immerhin muß man anerkennen, daß Lactanz es versteht, einer verrosteten Waffe neuen Glanz zu verleihen. Ein Gedanke jagt den andern, um dem Leser recht eindringlich die Konsequenzen der Uneinigkeit der Philosophen vor Augen zu führen. Durch die überaus lebhafte Darstellung, die sich vor allem durch die große Zahl von ganz kurzen, asyndetisch aneinandergereihten Sätzen und rhetorischen Fragen auszeichnet,[26]) vermag er ein uraltes, abgegriffenes Argument neu zu beleben.

Wenn also Lactanz, wie wir sahen, sowohl die *scientia* wie die *opinatio* als Grundlage der Philosophie ablehnte, so hatte er keine Wahl mehr, er mußte sich anvertrauen „dem öden Nebelmeer der Skepsis, in dem Sein

[24]) Zeller, Die Philos. d. Gr. III 2[4] p. 23.

[25]) J. Geffcken, Zwei gr. Apologeten, p. X 2; 31, 2; 109 al.

[26]) z. B. cap. 4, 3 f: *in multas sectas philosophia divisa est et omnes varia sentiunt. in qua ponimus veritatem? in omnibus certe non potest. designemus quamlibet: nempe in ceteris omnibus sapientia non erit. transeamus ad singulas: eodem modo quidquid uni dabimus, ceteris auferemus.*

und Schein unterging".[27]) Und in der Tat zollt er dem *magister ignorantiae* Arkesilaos, der eine *nova non philosophandi philosophia* begründete, einige Anerkennung (c. 4, 11). *Recte aliorum sustulit disciplinas*, gibt Lactanz zu, aber er fährt fort: *sed non recte fundavit suam.*[28])

Und er hat, wie wir es schon einmal beobachtet haben, die Frage wieder so geschickt gestellt, daß ihm die Polemik keine Mühe macht. Gegen seinen Einwand: *nulla [denique] ars est, quae non scientia constet* (c. 5, 2) läßt sich nichts sagen. Aber trotzdem liegt die Schwäche seiner Argumentation auf der Hand. Wenn die akademische Skepsis auch behauptet, daß jede sogen. Wahrheit rein subjektive Überzeugung sei, so unterscheidet sie doch verschiedene Grade des Nichtwissens. Lactanz geht jedoch mit keinem Worte auf die skeptische Wahrscheinlichkeitslehre ein, weil er sich nicht imstande fühlt, sie zu widerlegen. Vielmehr zeigen sogar die folgenden Ausführungen (cap. 5, 1—6, 4), daß er, ohne es freilich dem Leser oder sich selbst einzugestehen, großenteils auf dem Boden der neueren Akademie steht. Er beschränkt sich nämlich hier nicht auf die Negation, sondern er führt aus, daß der richtige Weg in der Mitte liege: *sunt enim multa quae scire nos natura ipsa et usus frequens et vitae necessitas cogit* (c. 5, 1).[29])

---

[27]) Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrh.[2] 1908, p. 49.

[28]) Bereits zu cap. 3, 1 hatten wir für die Worte: *ut ipsi definiunt* die Quelle ermitteln können (p. 9). In ähnlicher unbestimmter Weise sagt Lactanz hier (c. 5, 7): *possunt enim sic respondere: ‚si nihil nos scire convincis et ideo non esse sapientes, quia nihil sciamus, ergo ne tu quidem sapiens es, quia tu quoque confiteris nihil scire'*. Auch hier können wir, so originell die Worte klingen, die Parallele beibringen, die Lactanz ohne Zweifel vorgeschwebt hat, und die er mit dem *possunt respondere* andeutet. Bei Lucrez IV 452 f. Brieg. heißt es:

Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit
An sciri possit, quoniam nil scire fatetur.

[29]) Natürlich läßt die Neigung unseres Autors zur Weitschweifigkeit, die an dieser Stelle geradezu in Geschwätzigkeit ausartet, diesen Gedanken in allen Farben schillern: *multa sunt quae usus invenit* (c. 5, 2). *debuit ergo Arcesilas, si quid saperet, distinguere quae sciri possent quaeve nesciri* (c. 5, 3). *ubi ergo sapientia est? . . . est enim aliquid medium quod sit hominis, id est scientia cum ignoratione coniuncta et temperata* (c. 6, 2). Diese Blütenlese, die sich noch vermehren ließe, möge genügen, um zu zeigen, daß die fortwährende Wiederholung derselben Gedanken, selbst wenn es sich um die allerelementarsten Dinge handelt, die unerfreulichste Seite der rhetorischen Kunst des Lactantius ist, der freilich auch hierin in Cicero ein gewisses Vorbild haben dürfte.

Dieser Standpunkt weicht aber trotz der verschiedenen Formulierung kaum von der Wahrscheinlichkeitslehre ab, die zunächst Platon im Timaeus für die Kosmologie beansprucht und die dann von Arkesilaos und Karneades systematisch ausgebaut wird.[30]) Denn der *usus frequens*, dem Lactanz unser Wissen zuschreibt,[31]) ist nichts anderes als das *εὔλογον*, das dem Arkesilaos, oder das *πιθανόν*, das dem Karneades als Norm für das praktische Leben gilt.

Woher hatte nun unser Autor diese seine Kenntnis von den Lehren der skeptischen Schule? Da, wie wir sahen, alle Apologeten mehr oder minder den skeptischen Anschauungen verfallen sind, so darf man nicht nach einer einzigen einheitlichen Quelle suchen, es ist vielmehr der Druck einer jahrhundertelangen Tradition, dem Lactanz nachgibt, wenn er sich die skeptische Anschauungsweise zu eigen macht. Immerhin mag ihm seine Cicero-Lektüre, vor allem der Lucullus, manche Anregung gegeben haben (bes. Lucullus c. 10; 11; ferner auch Tusc. V 4, 11 u. a.).

---

[30]) Näheres bei Zeller, Die Philosophie d. Gr. III 1[4] p. 513 ff.; 532 ff.

[31]) c. 5, 1; 2, wo als Beispiele angeführt werden der Gang der Sonne, der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten, das Werden und Vergehen der Lebewesen und Pflanzen, die verschiedenen Erfahrungen, die der Landmann macht.

Zweifellos ist unser Autor sich nicht in vollem Maße seiner Abhängigkeit von der Lehre der Skeptiker bewußt gewesen: durch die häufige Verwendung derselben Argumente war den Apologeten die Empfindung dafür, daß sie mit der Gegner Waffen fochten, mehr und mehr verloren gegangen. Trotzdem scheint er — wenn auch ohne es sich einzugestehen — gefühlt zu haben, daß seine Ausführungen doch nicht ganz so originell und spezifisch christlich seien, wie er sie hinstellt. Denn obschon er bestrebt gewesen ist, seine Ansicht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Sprache, nicht ohne sich häufig zu wiederholen, als die einzig richtige zu vertreten, glaubt er dem Leser eine nochmalige Zusammenfassung schuldig zu sein. Noch einmal entwickelt er die gleichen Gedanken in der gleichen Reihenfolge, vielfach auch mit den gleichen Worten (c. 6, 5—20), von neuem polemisiert er, einseitig am Worte klebend, gegen das Wissen und das Nichtwissen (c. 6, 5; 6), wiederum ist es besonders Arkesilaos, gegen den die alten Gründe in neuem Gewande geltend gemacht werden (z. B. c. 6, 11 ~ 5, 7). Diese fortgesetzte Wiederholung längst bekannter Dinge wirkt ermüdend auf den Leser, doch der Apologet hat seine Gründe dafür. Die Weitschweifigkeit und Schärfe der Polemik gegen die Akademie zeigt am besten, daß er kein ganz reines Gewissen hat. Gerade gegen die Schule, die, wie wir sahen, in der vorliegenden Frage seiner eigenen Auffassung am nächsten steht, werden die kräftigsten Streiche geführt, weil der intolerante Christ jeden Schein eines Zugeständnisses vermeiden will.

c) Ethik (c. 7—12).

Transeamus nunc ad alteram philosophiae partem quam ipsi moralem vocant, in qua totius philosophiae ratio continetur, siquidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas (c. 7, 1) — mit diesen Worten, die den wichtigsten Abschnitt seiner

Polemik einleiten, gibt Lactantius ein offenes Bekenntnis von der Auffassung, die er und seine Zeit von der Philosophie haben. Nicht mit tiefsinnigen Spekulationen und unbeweisbaren Kombinationen soll sie sich beschäftigen, sondern sie soll dem Menschen eine Norm sein, nach der er leben, sie soll ihm ein Ziel bieten, für das er arbeiten kann. Die Frage nach dem höchsten Gute ist die einzige, der Lactantius praktische Bedeutung beimißt, sie ist es auch, die ihn dem Christentum in die Arme getrieben hat, weil ihm keine philosophische Schule eine befriedigende Antwort darauf zu geben vermochte. Und da sich das Interesse unseres Autors an der Philosophie fast ausschließlich auf die Ethik, die Ausbildung eines Lebensideals konzentriert, so finden wir denn auch bei ihm, so oft er auf die moralische Grundlage des Heidentums oder Christentums zu sprechen kommt, eine sonst nicht gewohnte Einzelkenntnis von philosophischen Details, ja er gibt sogar in diesem negativen Teile der Institutionen eine ausführliche Begründung seiner eigenen Ansicht vom höchsten Gute.

1. Die Widerlegung der heidnischen Güterlehre.

Lactanz sammelt zunächst das Material für seine Beweisführung, d. h. er zählt eine Reihe von Philosophen oder Schulen auf und deutet mit wenigen Worten deren Standpunkt an: da werden zuerst Epikur, Aristipp, Kalliphon und Deinomachos, die Anhänger der einzelnen Abarten der Lustlehre, genannt, ferner skizziert der Apologet die verschiedenen Anschauungen innerhalb des Peripatos und der Stoa, endlich wird der Auffassung des Aristoteles gedacht. Obwohl diese Zusammenstellung nur Namen und Schlagworte enthält, gestattet sie doch Rückschlüsse über den Grad der Abhängigkeit unseres Autors von der profanen Literatur.

Es ist selbstverständlich, daß er nicht aus erster Hand geschöpft hat, vielmehr sind die Namen, die er aufzählt, dem Kanon entlehnt, dessen sich Cicero bedient, so oft er auf die Lehre vom höchsten Gute zu sprechen kommt. Tusc. V 30, 84 u. 85 [Br.], de fin. II 6, 19; V 7, 20ff., Lucullus 42, 129; 131 [Br.],[32]) überall finden sich dieselben Vertreter, die auch Lactanz aufzählt, ja zuweilen stimmen beide sogar im Ausdruck überein.[33])

Dennoch zeigt eine genaue Vergleichung, daß dem Apologeten keine der erwähnten Stellen aus diesem Autor unmittelbar vorgelegen hat. Denn Lactanz hat die Philosophen, abgesehen davon, daß er zuerst die nennt, die in irgend einer *voluptas* das höchste Gut sehen, nicht nach einem bestimmten Gesetz geordnet, während Cicero sowohl in den Tusculanen wie in der Schrift de fin. scharf unterscheidet zwischen den *simplices* und *duplices* oder *mixtae sententiae*. Wenn der Apologet diese Stellen vor Augen gehabt hätte, dann hätte er bei seiner fast übertriebenen Neigung, sein Material zu gliedern, sich diese Gelegenheit, ihr nachzugeben, kaum entgehen lassen.

Ferner sind unserm Autor auch einige sachliche Irrtümer untergelaufen. Die Fassung des Satzes c. 7, 7: *Diodorus in privatione doloris summum bonum posuit, Hieronymus in non dolendo, Peripatetici autem in ...* muß den Anschein erwecken, daß Lactanz bei der Niederschrift dieser Stelle

[32]) Auch im Hortensius scheint sich ein solcher Vergleich der Meinungen über das höchste Gut gefunden zu haben, die aus Fragment 38 M (Nonius p. 155, 15 M.: *his contrarius Aristo Chius, praefactus, ferreus: nihil bonum, nisi quod rectum atque honestum est)* hervorgeht. Vgl. O. Plasberg, De M. T. Ciceronis Hortensio dial. 1892, p. 46.

[33]) Der Apologet nennt als das höchste Gut der Peripatetiker die *bona corporis et animi et fortunae* (c. 7, 7). Cicero spricht ebenfalls von *tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia* (Tusc. V 30, 85).

den Diodoros und Hieronymos nicht für Peripatetiker gehalten habe, obwohl er sich aus den genannten Abschnitten bei Cicero[34]) eines besseren hätte belehren können.[35]) Während ferner Cicero stets[36]) die Schmerzlosigkeit und Ehrenhaftigkeit als höchstes Gut des Diodor bezeichnet, spricht Lactanz c. 7, 7 nur von einer *privatio doloris* (ähnlich epit. 28, 4). Wir müssen also unser Urteil dahin zusammenfassen, daß der Apologet hier, nicht gebunden an eine einzige bestimmte Vorlage, die Früchte seiner Cicero-Lektüre frei nach dem Gedächtnis wiedergibt.[37])

Nun zur Widerlegung der einzelnen Thesen. Unser Autor wendet zunächst sein bewährtes Kampfmittel an: er zieht aus der Buntscheckigkeit der Ansichten den Schluß, daß alle Philosophen im Unrecht sein müßten, denn *par est in omnibus auctoritas* (c. 7, 9). Doch er beschränkt sich nicht auf diesen Beweis. Das Thema ist zu ergiebig, um schon erschöpft zu sein. Lactanz geht von dem Vernunftschluß aus, daß das höchste Gut des Menschen nicht etwas sein könne, dessen auch die Tiere teilhaftig seien, und führt dann in recht einseitiger Weise aus, daß es sich bei allen Ansichten der Philosophen um ein *bonum naturale*, nicht aber um ein *summum summi animalis bonum* handle, das einzig und allein dem Menschen zukomme (c. 8, 3ff.).

Natürlich ist Lactanz nicht der erste, der diese Waffe verwendet, vielmehr bewegt er sich auch hier in aus-

[34]) z. B. Lucullus 42, 131: *vacare omni molestia Hieronymus, hoc idem cum honestate Diodorus, ambo hi Peripatetici.*

[35]) Später hat er seinen Irrtum eingesehen, denn c. 8, 10 bezeichnet er beide als Peripatetiker.

[36]) z. B. de fin. II 6, 19: *Diodorus ad eandem honestatem addidit vacuitatem doloris.* s. auch Anm. 43.

[37]) Übrigens zeigt auch der entsprechende Abschnitt der Epitome (c. 28), daß er frei mit seiner Quelle schaltet. Dort zählt er nämlich die Philosophen in einer völlig anderen Reihenfolge auf.

gefahrenen Geleisen. Es war im Streit der Sekten gegeneinander stets ein beliebtes Kampfmittel, die Moral des Gegners auf die Stufe der Tiere zu stellen. Vor allem wurde der Lustlehre Epikurs und Aristipps vorgeworfen, daß sie des Menschen unwürdig sei. So versucht Plutarch, non posse suav. vivi c. 8, 1092 A den ausführlichen Nachweis, daß die Epikureer nichts vor den Tieren voraus haben. Daß dieser Vorwurf ein τόπος ist, zeigt derselbe adv. Coloten c. 2, 1108 D: ἐκεῖνοι (i. e. οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι) δὲ τούτοις ⟨ἐγκαλοῦσιν⟩, ὅτι ζῆν ἀγεννῶς καὶ θηριωδῶς διδάσκουσι. Immerhin versteht es Lactanz, den Gemeinplatz mit dialektischer Gewandtheit zu verwerten. Eine eingehende Würdigung dieser ziemlich umfangreichen Polemik wird uns den Apologeten in seiner ganzen Größe als Stilist zeigen. Obwohl er gegen alle Philosophen das gleiche Argument verwendet, wird die Darstellung niemals abgeschmackt und eintönig, die rhetorische Kunst unseres Autors schafft ein abwechslungsreiches Bild. Doch dem Formtalent des Lactantius entspricht nicht die Tiefe der Gedanken. Es wird unsere Aufgabe sein, die Schwächen der Beweisführung hervorzukehren, die glockenreine Sprache, die jeden Leser bezaubert, kann sie wohl mildern aber nicht verdecken.

Mit ganz wenigen Worten wird der Vertreter des Eudämonismus abgetan. Ohne seinen Namen zu nennen, begnügt Lactanz sich damit, festzustellen, daß die *animi voluptas, quoniam sive illa securitas sive gaudium est* (c. 8, 5) allen Lebewesen gemeinsam sei. Es ist auffällig, daß Epikur, der größte Denker der nacharistotelischen Philosophie, so kurz abgefertigt wird. Dies mag teilweise seinen Grund darin haben, daß Lucrez, in dem Lactanz den Hauptvertreter des Epikureismus sieht, ethische Fragen fast völlig unberücksichtigt läßt, vielleicht zeigt er aber auch hier wieder, daß er ein Meister in der Kunst des Ignorierens ist. Er, der sich, wie wir sahen,[38]) bei Wortinterpretationen bis in Spitzfindigkeiten verlor, läßt den Begriff der *voluptas animi* undefiniert, weil das Schwert ihm zu zweischneidig schien.

Um so länger verweilt er bei der sinnlichen Lust, den *corporis voluptates,* denen Aristipp das Wort redet. Keiner der alten Philosophen ist so heftig von Lactanz angegriffen worden wie der Gründer der kyrenaischen Schule. Schmäh- und Schimpfworte wie *obscenus canis, sus lutulentus* (c. 8, 9)[39]) werden auf diesen „Diener des Bauches und der Venus" gehäuft; *non sententia,* heißt es c. 8, 10, *sed lingua eos* (*i. e. Cyrenaicos*) *a pecudibus ac beluis discernit.* Auch hier hat der Apologet, freilich dem Beispiele Ciceros folgend,[40]) verschwiegen, daß der Hedonismus des Aristipp einen veredelten Lebensgenuß forderte und keineswegs der Sinnenlust freies Spiel ließ.

Nicht günstiger, wenn auch in gemäßigterem Tone urteilt Lactanz über die, die in der Schmerzlosigkeit das höchste Gut sehen. Als Vertreter dieser Ansicht hatte er c. 7, 7 Diodoros und Hieronymos angeführt. Um seiner Darstellung Abwechslung zu verleihen, und um gleichzeitig eine glitzernde Pointe anbringen zu können, nennt er jetzt nicht ihre Namen sondern die Schule, der sie sich an-

---

[38]) s. o. p. 8 f.

[39]) Vielleicht Reminiszenzen an Verg. Georg. I 470 und Horat. ep. II 2, 75 [Br.].

[40]) Cicero spricht, so oft er den Aristipp erwähnt (vgl. außer den auf p. 20 genannten Stellen aus de fin. und dem Lucullus noch Tusc. II 6, 15; de fin. I 7, 23; Lucullus 45, 139), immer nur von einer körperlichen Lust oder Unlust, was Zeller (Die Phil. d. Gr. II 1[4] p. 359, 1) eine „gegnerische Übertreibung" nennt. Aus den philosophischen Kompendien, die Lactanz doch auch sonst benutzt, wenn Cicero ihm nicht ausreichendes Material bietet, hätte er jedoch leicht Näheres über die Lehre der Kyrenaiker entnehmen können. Vgl. über die weitere Polemik gegen Aristipp u. p. 49.

schlossen, den Peripatos.[41]) *Privationem doloris*, sagt er c. 8, 10, *summum bonum putare non plane Peripateticorum aut Stoicorum sed clinicorum philosophorum est.* Leider ist jedoch diese rhetorische Antithese nicht das Eigentum unseres Autors. Bereits bei Cyprian, epist. 69, 16 [Br.] heißt es: *. . . ut inde venientes non interrogentur utrumne loti sint an perfusi, utrumne clinici an Peripatetici.* Und ein unscheinbarer Zug verrät, daß Lactanz sich in der Tat der Entlehnung bewußt gewesen ist. Liegt es doch in der menschlichen Natur, daß der, der fremdes Gut übernimmt, durch Hinzufügung einiger eigener Worte den Schein der Originalität zu wahren versucht. Auch unser Autor gab diesem Drange nach und setzte zu *„Peripateticorum"* die Worte *„aut Stoicorum"*. Aber wie immer, so leidet auch an dieser Stelle der Zusammenhang durch einen solchen künstlichen Zusatz Einbuße: denn den Stoikern Schmerzlosigkeit als Lebensideal zuzuschreiben, ist doch eine arge Mißdeutung der stoischen Lehre von der Apathie.[42])

Ist also Lactanz auch in der Verwertung der Cyprianstelle nicht gerade glücklich gewesen, so hat diese ihn immerhin dazu angeregt, den Vergleich der Peripatetiker mit den Kranken noch in anderen Farben schillern zu lassen. Wie kann man, fährt er mit Ironie fort (c. 8, 11), die Gabe des Arztes als höchstes Gut ansehen! *Miserrimus est igitur qui numquam doluit, quia bono caret: quem nos felicissimum putabamus, quia malo caruit.* An solchen Stellen steht wenigstens der Stilist auf anerkennenswerter Höhe.

In schneller Folge nun, ohne irgend einen überleitenden Gedanken, fordert Lactanz einen Gegner nach dem andern

[41]) s. o. p. 21.

[42]) Hätte Lactanz diesem Satze etwas hinzufügen wollen, so wäre der Zusatz eines *„aliquorum"* oder *„quorundam"* sehr angebracht gewesen, denn *„Peripateticorum"* bedeutet natürlich „einiger Peripatetiker", da die Schule in ihrer Gesamtheit erst unten c. 8, 16 behandelt wird.

vor die Schranken. Kurzerhand werden zunächst Kalliphon und Deinomachos abgetan, die in der Verbindung der *voluptas* mit der *honestas* das Ziel des menschlichen Lebens sehen. Ohne einen Beweis anzuführen, stellt er, wiederum dem Beispiele Ciceros folgend,[43]) kategorisch die Behauptung auf, daß die Prinzipien des Genusses und der Sittlichkeit miteinander unvereinbar seien (c. 8, 15).

Wenig gründlich ist auch die Art, in der Lactanz gegen zwei ganze Schulen, den Peripatos und die Stoa polemisiert. Wie überall, so begnügt er sich auch hier damit, den Schaum von der Oberfläche zu schöpfen. Es wird ihm natürlich nicht schwer, in den äußeren Gütern, denen die Peripatetiker einen gewissen Einfluß auf die Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit zuschreiben, etwas Tierisches zu finden (c. 8, 16 ff.). Und die *animi bona* des Peripatos? Wir müssen zum zweiten Male feststellen, daß Lactanz scheu ausweicht,[44]) wenn er von der Seele des Menschen sprechen muß, wenn er gezwungen ist, zuzugeben, daß die griechische Philosophie die höchsten Höhen menschlicher Erkenntnismöglichkeit erklommen hat. Ebenso leichtfertig polemisiert der Apologet gegen Zenon. Wenn dieser lehre, man solle *cum natura consentanee vivere*, so stelle er ebenfalls die Menschen auf die Stufe der Tiere, da jedes Lebewesen seiner Natur gemäß lebe. Und dabei war es gerade die Stoa, die den Menschen himmelweit über das Tier erhob, und die nur einen tugendhaften Lebenswandel, dem die Vernunft als Leitstern diente, als naturgemäß ansah.[45]) Obwohl dem Lactanz diese stoischen

[43]) de off. III 33, 119: *quo magis reprehendendos Calliphontem et Dinomachum iudico, qui se dirempturos controversiam putaverunt, si cum honestate voluptatem tamquam cum homine pecudem copulavissent. non recipit illam coniunctionem honestas, aspernatur, repellit.*

[44]) *Peripateticorum bonum nimium multiplex et exceptis animi bonis . . . commune cum beluis potest videri.*

[45]) Seneca, ep. 121, 14: *omne animal primum constitutioni suae*

Grundsätze und Begriffe sehr wohl bekannt sind — sagt er doch selbst c. 8, 23: *vel si aliam mutorum, aliam hominis dicit esse naturam, quod homo ad virtutem sit genitus* . . . — so kauft er sich doch mit der nichtssagenden Bemerkung: wenn solche Unterschiede gemacht werden, ist es überhaupt keine Definition des höchsten Gutes, von jeder sachlichen Kritik los.

Nicht geringe Schwierigkeit macht ihm auch die Ansicht des Herillos (c. 8, 24 ff.). Er hat sich nun einmal zum Ziele gesetzt, überall etwas Tierisches nachzuweisen, und da er nicht ohne weiteres behaupten kann, daß das Wissen eine Eigenschaft aller Lebewesen sei, so muß ein kleiner Umweg aus der Verlegenheit helfen. Das Wissen, so schließt er, ist nicht Selbstzweck. Es ist also dasselbe, ob wir das Wissen selbst oder das, wozu es uns verhilft, als höchstes Gut ansehen. Dinge nun, nach denen wir bewußt streben, sind Nahrung, Ruhm, Vergnügen. In diesem Streben stehen wir aber auf der Stufe der Tiere, daher kann die Mutter dieser Dinge, das Wissen, nicht das höchste Ziel des Menschen sein (c. 8, 24—27).

Diese Art der Logik dürfte sich selber richten. Auch dem Autor selbst scheint die Beweisführung nicht ganz zwingend gewesen zu sein, denn um den Leser etwas von der Deduktion der Gedanken abzulenken, flicht er zwei Zitate aus Vergils Georgica[46]) ein. Auch versucht er den Herillos noch auf eine andere und, wie man dieses Mal zugeben muß, etwas glücklichere Art zu widerlegen. Das einzige Wissen, argumentiert er c. 8, 29, das praktischen Wert habe, sei die Fähigkeit, gut und böse unterscheiden zu können. Diese genüge aber nicht, um das eine zu tun, das andere zu vermeiden, wie die Geschichte der

conciliari. hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali.

[46]) III 112; 102 [Br.].

Philosophie zeige.[47]) Die *scientia* müsse verbunden sein mit der *virtus*, der moralischen Kraft, das zu tun, was man als richtig erkannt habe; die *scientia* im Bunde mit der *virtus* könne man kurz als *sapientia* bezeichnen.

Die Erwähnung der Tugend bringt Lactanz endlich auf die Ansicht derer, die in ihr das höchste Gut sehen. Er schlägt plötzlich einen gemäßigteren Ton an, kurz und sachlich definiert er seinen Standpunkt: die Tugend ist nicht das letzte Ziel menschlichen Strebens, sie ist vielmehr der Weg, der zum höchsten Gute führt. Doch der Unterschied, den er zwischen seiner Ansicht und der seiner Gegner herauszukonstruieren sucht, wenn er sagt: *altera virtute opus est, ut perveniamus ad eam virtutem quae dicitur summum bonum* (c. 8, 35), ist nur ein scheinbarer. Auch in den Augen des Stoikers ist die Tugend nicht nur das Ziel des Menschen sondern gleichzeitig der Weg, der zum höchsten Gute führt, wie dies Seneca, ep. 89, 8 in seiner prägnanten Weise ausdrückt: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam. virtutem.* Ebenso ist die andere Forderung des Lactanz, die enge Verbindung von Tugend und Wissen (c. 8, 31), echt stoisch.[48]) Unbewußt folgt der Apologet hier fremden Spuren, unbewußt tritt er für die Ansicht derer ein, die er bekämpfen will. Dieser Abschnitt ist der deutlichste Beweis, daß er sich vor seinem Übertritt zum Christentume, wenigstens was ethische Fragen betrifft, am meisten zur stoischen Philosophie hingezogen fühlte.[48a])

[47]) Über diesen Gemeinplatz von den im Widerspruch mit ihrer Lehre lebenden Philosophen, der hier nur gestreift wird, s. Näheres zu cap. 15,7 ff., wo der Apologet eine Reihe von Beispielen aufzählt.

[48]) s. Zeller III 1[4] p. 241.

[48a]) Es darf uns hierbei nicht stutzig machen, daß die Stoa damals kaum noch lebendig war. Lactanz pflegt fast niemals einen Unterschied dazwischen zu machen, ob er uralte

Grundsätze und Begriffe sehr wohl bekannt sind — sagt er doch selbst c. 8, 23: *vel si aliam mutorum, aliam hominis dicit esse naturam, quod homo ad virtutem sit genitus . . .* — so kauft er sich doch mit der nichtssagenden Bemerkung: wenn solche Unterschiede gemacht werden, ist es überhaupt keine Definition des höchsten Gutes, von jeder sachlichen Kritik los.

Nicht geringe Schwierigkeit macht ihm auch die Ansicht des Herillos (c. 8, 24 ff.). Er hat sich nun einmal zum Ziele gesetzt, überall etwas Tierisches nachzuweisen, und da er nicht ohne weiteres behaupten kann, daß das Wissen eine Eigenschaft aller Lebewesen sei, so muß ein kleiner Umweg aus der Verlegenheit helfen. Das Wissen, so schließt er, ist nicht Selbstzweck. Es ist also dasselbe, ob wir das Wissen selbst oder das, wozu es uns verhilft, als höchstes Gut ansehen. Dinge nun, nach denen wir bewußt streben, sind Nahrung, Ruhm, Vergnügen. In diesem Streben stehen wir aber auf der Stufe der Tiere, daher kann die Mutter dieser Dinge, das Wissen, nicht das höchste Ziel des Menschen sein (c. 8, 24—27).

Diese Art der Logik dürfte sich selber richten. Auch dem Autor selbst scheint die Beweisführung nicht ganz zwingend gewesen zu sein, denn um den Leser etwas von der Deduktion der Gedanken abzulenken, flicht er zwei Zitate aus Vergils Georgica[46]) ein. Auch versucht er den Herillos noch auf eine andere und, wie man dieses Mal zugeben muß, etwas glücklichere Art zu widerlegen. Das einzige Wissen, argumentiert er c. 8, 29, das praktischen Wert habe, sei die Fähigkeit, gut und böse unterscheiden zu können. Diese genüge aber nicht, um das eine zu tun, das andere zu vermeiden, wie die Geschichte der

conciliari. hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali.

[46]) III 112; 102 [Br.].

Philosophie zeige.[47]) Die *scientia* müsse verbunden sein mit der *virtus*, der moralischen Kraft, das zu tun, was man als richtig erkannt habe; die *scientia* im Bunde mit der *virtus* könne man kurz als *sapientia* bezeichnen.

Die Erwähnung der Tugend bringt Lactanz endlich auf die Ansicht derer, die in ihr das höchste Gut sehen. Er schlägt plötzlich einen gemäßigteren Ton an, kurz und sachlich definiert er seinen Standpunkt: die Tugend ist nicht das letzte Ziel menschlichen Strebens, sie ist vielmehr der Weg, der zum höchsten Gute führt. Doch der Unterschied, den er zwischen seiner Ansicht und der seiner Gegner herauszukonstruieren sucht, wenn er sagt: *altera virtute opus est, ut perveniamus ad eam virtutem quae dicitur summum bonum* (c. 8, 35), ist nur ein scheinbarer. Auch in den Augen des Stoikers ist die Tugend nicht nur das Ziel des Menschen sondern gleichzeitig der Weg, der zum höchsten Gute führt, wie dies Seneca, ep. 89, 8 in seiner prägnanten Weise ausdrückt: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam. virtutem.* Ebenso ist die andere Forderung des Lactanz, die enge Verbindung von Tugend und Wissen (c. 8, 31), echt stoisch.[48]) Unbewußt folgt der Apologet hier fremden Spuren, unbewußt tritt er für die Ansicht derer ein, die er bekämpfen will. Dieser Abschnitt ist der deutlichste Beweis, daß er sich vor seinem Übertritt zum Christentume, wenigstens was ethische Fragen betrifft, am meisten zur stoischen Philosophie hingezogen fühlte.[48a])

[47]) Über diesen Gemeinplatz von den im Widerspruch mit ihrer Lehre lebenden Philosophen, der hier nur gestreift wird, s. Näheres zu cap. 15,7 ff., wo der Apologet eine Reihe von Beispielen aufzählt.

[48]) s. Zeller III 1[4] p. 241.

[48a]) Es darf uns hierbei nicht stutzig machen, daß die Stoa damals kaum noch lebendig war. Lactanz pflegt fast niemals einen Unterschied dazwischen zu machen, ob er uralte

Wenn wir nun die Polemik des Lactantius noch einmal überblicken, so können wir ihm das Zeugnis nicht versagen, daß er die heidnische Güterlehre kennt; er hat sich, hauptsächlich aus Cicero, über sie verhältnismäßig eingehend orientiert. Doch die Widerlegung der einzelnen Thesen der Philosophen konnte uns nicht befriedigen: Lactanz kennt nur ein Mittel des Kampfes, die Sprache. Niemals geht er in die Tiefe, niemals versteigt er sich zu philosophischen Spekulationen, ja man kann sagen, fast niemals behandelt er einen Gegenstand sachlich, stets bleibt er beim Worte stehen. In ansprechender Darstellung geht er behenden Fußes über die größten Schwierigkeiten hinweg. Ein Wortspiel, eine Antithese — und eine neue feindliche Stellung ist genommen. Und wenn selbst die Kunst seiner Dialektik haltmachen muß vor den tiefen Wahrheiten der griechischen Philosophie, dann scheut er sich auch nicht, durch Schweigen die Blößen zu verdecken. Wo er die größte Sorgfalt auf leicht dahinfließenden Stil verwendet, wo seine Worte am gefälligsten sind, da ist das dünnste Eis.

2. Die positive Darlegung des Apologeten.

Wie bereits mehrfach angedeutet, durchbricht Lactantius in den folgenden vier Kapiteln (9—12) den Plan seines Werkes, indem er seine eigene Ansicht vom höchsten Gut darlegt und eingehend begründet. Seine Absicht hierbei war, zu zeigen, wie die Ethik des Christentums und des Heidentums einander diametral gegenüberstehen, wie die christliche Moral auf die Fragen, die die Philosophie

---

δόξαι oder aktuelle Fragen behandelt. Näheres über diese Gewohnheit unseres Autors, die Anschauungen der Vergangenheit auf die Gegenwart zu projizieren, s. bei seinem Kampfe gegen den Epikureismus (p. 53).

unbeantwortet läßt, eine befriedigende Antwort gibt. In wirkungsvoller Weise weiß er die Kontraste herauszuarbeiten, er zieht alle Register seiner rhetorischen Kunst, um den Leser zu überzeugen.

Lactanz teilt seine Aufgabe in zwei Teile. Zunächst sucht er *sedem ac domicilium summi boni*, wie er sich fein pointiert ausdrückt (c. 11, 5), zu ermitteln. Er findet, daß das einzige, was den Menschen über das Tier erhebt, die *religio*, die *cognitio dei*, die Erkenntnis Gottes ist. Von dieser Basis ausgehend läßt er noch einmal alle Güter, die dem Menschen erstrebenswert erscheinen, an den Augen des Lesers vorüberziehen, um sie alle noch einmal als verfehlt an den Pranger zu stellen. Das höchste Ziel, das dem Menschen gesteckt ist, der höchste Lohn, der ihm für einen tugendhaften Lebenswandel zuteil wird, ist die Unsterblichkeit der Seele, das ewige Leben.

Nun zu den Einzelheiten, soweit sie uns einen Blick in die Werkstatt des Autors gestatten. Lactanz stellt zunächst noch einmal die Kriterien des höchsten Gutes zusammen (c. 9, 1). Er postuliert, daß es erstens nur der Mensch, nicht das Tier besitzt, daß es ferner geistiger Natur ist, und daß es endlich auf der Weisheit und der Tugend beruht. Das erste und dritte dieser Merkmale ist uns bereits bekannt, wir konnten auch feststellen, daß das eine die Verallgemeinerung eines hauptsächlich gegen den Epikureismus geltend gemachten Argumentes war, und daß bei dem andern die Stoa Gevatter gestanden hatte. Neu ist das zweite Kriterium, das einen Unterschied zwischen Leib und Seele voraussetzt, eine Frage, auf die einzugehen der Apologet bisher peinlich vermieden hatte, um sich nicht zu dem Zugeständnis veranlaßt zu sehen, daß das Christentum hier auf den Pfaden der griechischen Philosophie wandle. Daher wird dieses Problem — ein glänzender Beweis der Fertigkeit des Autors, durch geschickte Disposition die Schwächen der Argumentation

zu verdecken — erst in der folgenden Untersuchung, wo es sich nicht mehr um ausschließliche Polemik handelt, gestreift.

Lactanz beginnt seine Ausführungen über seine eigene Ansicht vom höchsten Gut mit einer Kritik an einem Ausspruch des Anaxagoras, der gesagt haben soll, er sei geboren, um den Himmel und die Sonne zu sehen.[49]) Wie so häufig bleibt er auch hier am Buchstaben haften. Für den tiefen Sinn der Worte zeigt er kein Verständnis oder will es nicht zeigen. Er hält die Sache für abgetan mit der Bemerkung: das hat er nur so gesagt, um etwas zu sagen (c. 9, 5). Aber damit nicht genug, er muß auch, wie früher bei Cicero (s. o. p. 10), wieder die, wie er meint, einzig möglichen Konsequenzen aus dieser Außerung des Anaxagoras ziehen. Es sei zwar verständlich, daß man die Wunder der Schöpfung anstaune, aber dies bedeute doch nur einen Tribut, den man dem Auge, dem Körper zolle. Nach stoischem Vorgange weist er dann auf den δημιουργός hin, dem wir alle diese Herrlichkeiten verdanken: *multo mirabilior est, qui mirabilia perfecit* (c. 9, 11). Des Menschen Pflicht sei es, den Schöpfer zu bewundern; die *dei parentis agnitio* sei das Wesen der *humanitas* (c. 9, 19). Alles übrige, betont er von neuem, sei auch den Tieren eigen, selbst die Vernunft könne man ihnen nicht abstreiten (c. 10, 1).

---

[49]) Diese angebliche Äußerung des Anaxagoras ist außerdem noch überliefert Diog. Laert. II 10: ἐρωτηθείς ποτε, εἰς τί γεγέννηται ‘εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ’ (H. Diels, Die Fragm. der Vors.[2] p. 294, 17). Die Bemerkung des Lactantius: *hanc vocem admirantur omnes ac philosopho dignam iudicant* (c. 9, 4) deutet darauf hin, daß des Anaxagoras Worte in der Popularphilosophie wiederholt Gegenstand der Erörterung gewesen sind. Ob Cicero, aus dem ja unser Autor fast alle philosophischen Details entlehnt hat, ihrer in einer verlorenen Schrift gedacht hat, läßt sich natürlich nicht mehr ermitteln.

Dieser letzte Gedanke lenkt den Autor einen Augenblick von seinem Thema ab. Er begründet in wenigen Sätzen seine Ansicht über diese Frage, die in hohem Maße das Interesse der gesamten antiken Philosophie erregt hat. Ansätze der Sprache, sagt er c. 10, 2, ja sogar eine Art von Lachen könne man bei den Tieren beobachten, ihre Sorge für die Zukunft, ihre Vorsicht bei Gefahren, ihre Geschicklichkeit, sich Höhlen mit mehreren Ausgängen zu bauen, das alles seien deutliche Zeichen von Vernunft. Lactanz sucht diese Behauptung, daß den Tieren eine gewisse *ratio* nicht abzusprechen sei, noch durch ein besonders augenfälliges Beispiel zu stützen. Wenn man die Bienen beobachte, sagt er c. 10, 4, wie sie sich mit vollendeter Kunst Wohnungen herrichten, wie sie diese befestigen, und wie sie in einem geordneten Staate leben, so müsse man fast von einer *perfecta ratio* reden. Dennoch besteht für Lactanz ein großer Unterschied zwischen der Vernunft der Menschen und der Tiere: diesen ist sie nur verliehen, um sich Nahrung zu verschaffen und ihr Leben zu schützen, der Mensch hingegen ist das einzige Wesen, dem die Fähigkeit gegeben ist, das Walten der Gottheit zu erkennen (c. 10, 6).

Durch diesen vermittelnden Standpunkt sucht Lactanz die Lösung zu finden für ein Problem, um das der Kampf Jahrhunderte hindurch in der profanen wie in der christlichen Literatur in gleicher Weise getobt hat. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Geschichte der Tierpsychologie im Altertum zu entwickeln, zumal unser Autor die Frage nur im Vorübergehen streift, doch wollen wir einige markante Züge dieser Polemik hervorheben, um die Stellungnahme des Apologeten historisch würdigen zu können. Man gestatte also einen kleinen Exkurs.

Eine Fundgrube für die Ansichten der Alten über das Seelenleben der Tiere sind die tierpsychologischen Schriften des Plutarchos. Sein Dialog *de sollertia animalium*

ist die eingehendste zusammenhängende Darstellung, die wir über diese Frage besitzen. Plutarch bekämpft in seinen Schriften die stoische Auffassung von der Vernunftlosigkeit der Tiere und wendet zwei Arten des Beweises an, den empirischen und den logischen. Durch eine große Menge von Beispielen aus der Tierwelt sucht er zu zeigen, daß alle seelischen Eigenschaften des Menschen auch den Tieren eigen sind. Einsicht, Überlegung, Urteilsfähigkeit, die Gabe, Schlüsse zu ziehen, den Gegner in die Falle zu locken, ferner Gerechtigkeitssinn, Sorge für die Zukunft, Elternliebe und noch vieles andere wird den Tieren auf Grund von Erfahrungen zugesprochen.[50]) Speziell gegen die einzelnen Einwände der Stoiker wenden sich dann die Vernunftgründe Plutarchs,[51]) und man muß zugeben, daß er es zum Teil in geschickter Weise versteht, die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu treffen. Der Gegensatz von Vernünftigem und Unvernünftigem, sagt er de soll. an. 3 p. 960 C, den die Stoiker verlangen, ist in der Natur vorhanden, doch sind nicht Mensch und Tier, sondern beseelte Wesen und unbeseelte Dinge gegenüberzustellen. Wollte man nach Stoikerart aus der Lückenlosigkeit der Natur die Konsequenzen ziehen, dann müßte man auch bei den beseelten Wesen solche mit und solche ohne Empfindung suchen. Wie ist es ferner, fragt er p. 960 F, mit dem stoischen Prinzipe der Zweckmäßigkeit aller Dinge zu vereinigen, daß die Tiere Augen und Ohren haben, wenn man ihnen Wahrnehmung und Vorstellung abspricht, sie also hiervon keinen naturgemäßen Gebrauch machen können?[52])

[50]) Eine vollständige Aufzählung aller Eigenschaften, die Plutarch den Tieren zuschreibt, mit Belegen gibt A. Dyroff, Die Tierpsychologie des Plutarch von Chaironeia, Progr. Würzburg 1897, p. 9 ff.

[51]) Sie finden sich im Zusammenhang *de soll. an.* c. 2—7.

[52]) Andere Beispiele der Polemik Plutarchs gegen die Stoa bei Dyroff a. a. O. p. 28 ff. — Eine Ergänzung zu den tierpsychologischen Schriften Plutarchs bildet die *historia animalium* des Aelian, in dem der Verfasser ebenfalls zu zeigen sucht, daß das Seelenleben der Tiere dem der Menschen nahe stehe. Aus dem überaus reichen, freilich wahl- und planlos durcheinander geworfenen Material, das er bietet, sei hervorgehoben, daß er ähnlich wie Lactanz mit besonderem Nachdruck auf den Bienenstaat hinweist (V 10 ff.). — Nicht erwähnt zu werden braucht in diesem Zusammenhange die Schilderung des Bienenstaates bei Vergil, Georg. IV 149 ff., weil dort lediglich der Dichter, nicht der Philosoph spricht. Zur Frage nach der Vernunft der Bienen äußert er sich nur einmal sehr vorsichtig (v. 219—221):

His quidam signis atque haec exempla secuti
Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aetherios dixere.

[53]) Selbstverständlich haben wir es bei keinem von den dreien mit originellen Schöpfungen, ja wahrscheinlich nicht einmal mit wesentlichen eigenen Zutaten zu tun. Der kompilatorische Charakter dieser Literatur zeigt sich am deutlichsten an der geradezu frappanten Ähnlichkeit zwischen Plutarch und Aelian, obwohl direkte Benutzung ausgeschlossen ist, weil Aelian vieles weit ausführlicher bietet als der ältere Plutarch. Vgl. M. Wellmann, Hermes 26 (1891) p. 531; dieser ermittelt als gemeinsame Quelle für beide den Alexandros von Myndos. Aus demselben Quellenkomplex hat auch Alexandros, der Neffe Philons, geschöpft.

Wie nun die jüdisch-christliche Apologetik in so vielen anderen Dinge das Erbe der griechischen Philosophie angetreten hat, so setzt sie auch diesen Kampf um die Tiervernunft fort. Und wir sind auch hier in der glücklichen Lage, das Für und Wider der Polemik bis in die Einzelheiten verfolgen zu können, zumal da uns nicht nur die Gegenschriften, sondern zum Teil auch die Abhandlungen, gegen die sich die Apologeten wenden, erhalten sind. Zunächst liegt uns aus der jüdischen Apologetik Philons Dialog Alexandros vor. Durch zahlreiche Beispiele sucht Alexandros, der Neffe Philons, in einem Traktat, der im Wortlaut mitgeteilt wird, die Vernunft der Tiere zu erweisen. Es ist dasselbe Genre von Argumenten, das wir bei Plutarch und Aelian finden,[53]) nur daß vielleicht den Tieren

noch uneingeschränkteres Lob gezollt wird. Cap. 38 Aucher heißt es direkt: *adeo autem abundanter effluit copia sapientiae (animalium), ut in apprime necessariis superet vel hominum sapientiam.* Die Bienen werden sehr häufig genannt, z. B. c. 20; 21; 65. Cap. 73—100 gibt Philon dann die Widerlegung, die sich größtenteils auf die Stoa stützt. Nicht die Vernunft sei für die Tiere die Triebfeder ihrer Handlungsweise, sondern der Instinkt (c. 80: *naturae peculiaris quaedam dispositio;* c. 90: *lex necessaria*); besäßen die Tiere Vernunft, so könne man sie auch den Bäumen nicht absprechen (c. 78; 94); die Handlungen der Tiere hätten Ähnlichkeit mit denen der unmündigen Kinder, die man für nichts verantwortlich machen könne.

Das Erbteil der jüdischen Apologetik übernahm die christliche. In dem erbitterten Kampfe des Origenes gegen Celsus wird das alte Problem wieder aufgerollt, und es ist selbstverständlich, daß die Gegner die beiden äußersten Extreme vertreten. Celsus weist (IV 80 f.) mit Nachdruck auf die Bienen und Ameisen als Muster des Fleißes und der Ordnung hin. Sie hätten ein Oberhaupt, sie schlügen Schlachten, bewohnten Städte und Vorstädte, ferner sei die Arbeitsteilung streng geregelt, den Trägen drohe Strafe. Aus diesen Gründen zeigt Celsus sich fast geneigt, die Menschen den Tieren unterzuordnen. Origenes sucht nun Satz für Satz des Gegners zu entkräften. Nicht die Bienen und Ameisen dürfe man bewundern, sondern man müsse staunen über die Weisheit Gottes, der sogar den unvernünftigen Tieren die Fähigkeit gegeben habe, zuweilen vernünftig zu handeln, vielleicht in der Absicht, die Menschen zu beschämen (IV 81 extr.).

Hatten demnach Philon und Origenes durchaus die stoische Auffassung von der unbedingten Vernunftlosigkeit der Tiere vertreten, die sich allein mit dem Monotheismus des Judentums oder Christentums vereinigen läßt, so macht der Römer Arnobius der antistoischen Anschauung be-

deutende Zugeständnisse. Er, der auch sonst vielfach mit christlichen Lehren im Widerspruch steht, gibt II 17 zu, daß man den Tieren die *providentia et multa simulacra rationis et sapientiae* nicht abstreiten könne. Auch er beruft sich auf die kunstvoll angelegten Wohnungen: *nonne cernimus animantia ... excavare ... telluris sola et in fossilibus foveis tutamina sibimet et cubilia praeparare?*

So haben wir in großen Zügen das Problem verfolgt, zu dem Lactantius c. 10, 1 ff. Stellung nimmt. Wir sehen, daß diesmal der Christ auf einem bei ihm sonst nicht gewohnten, überaus toleranten Standpunkte steht, sagt er doch c. 10, 4 sogar: *nescio an in his sit perfecta ratio.* Wir haben hier, wie es scheint, eine der wenigen Stellen, an denen wir einen Einfluß des Arnobius auf seinen Schüler Lactantius feststellen können. Wie die soeben gegebene Skizze von der Auffassung des Arnobius zeigt, vertreten beide ungefähr den gleichen Standpunkt. Wenn wir auch, was den Wortlaut anbetrifft, nicht die geringste Ähnlichkeit zu erkennen vermögen, so haben doch allem Anschein nach Lehrer und Schüler über dies wichtige Problem gesprochen und sind, wie der Tatbestand zeigt, im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis gekommen.[54])

---

[54]) Die vorliegende möglicherweise vorhandene Abhängigkeit mag Gelegenheit geben zu einem Versuche, das Verhältnis beider Apologeten zueinander klarzulegen. Man nahm bisher allgemein an, daß Lactantius die Apologie seines Lehrers wohl gekannt, daß ihr Inhalt und vor allem ihr Stil ihn jedoch nicht sonderlich angezogen habe (Brandt, Sitzungsber. der Wiener Akad. 120 (1889) Abh. V p. 21; Pichon, Lactance, p. 191/2, 216; M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, p. 48. f; nur Jos. Isaeus, Ausg. 1646 p. 255 und neuerdings Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II p. 479 äußern Bedenken). Sehen wir, wieweit diese Auffassung der Korrektur bedarf.

Hieron. de vir. ill. c. 80 berichtet, daß Lactanz in der Rhetorik der Schüler des Arnobius gewesen sei, eine Nachricht, an deren Richtigkeit zu zweifeln wir keinen Grund haben. Es ist daher

Trotz dieser für einen Christen recht großen Zugeständnisse ist Lactanz, wie wir schon gesehen haben, weit

außerordentlich auffällig, daß Lactanz weder jemals seinen Namen nennt noch sein Werk, die Bücher *adversus gentes*, durch ein Zitat oder auf andere Weise erwähnt. Man hat dies, wie gesagt, damit zu erklären versucht, daß Lactanz als Stilist andere Wege gewandelt sei, daß er an der gekünstelten Darstellungsweise Anstoß genommen habe. Allein diese Erklärung ist keineswegs ausreichend. Auch Seneca, an dessen zerhacktem, pointiertem Stil unser Autor sicher vieles auszusetzen gehabt hat, ist von ihm viel benutzt und oft zitiert. Es wäre nur allzu natürlich gewesen, daß er seines Lehrers, der wie er eine Apologie des Christentums geschrieben, gedacht hätte, zumal sich d. i. V 1, 22, wo er seine Vorgänger in der lateinischen Apologetik aufzählt, eine mehr als treffliche Gelegenheit bot. Bei diesem völligen Schweigen muß sich denn doch die Frage aufdrängen, ob Lactanz überhaupt des Arnobius Schrift *adversus gentes* gekannt hat. Betrachten wir also zunächst die Stellen, an denen die bisherige Forschung Anklänge zwischen beiden gefunden zu haben glaubt (Brandt, Ausg. II p. 245). Daß d. i. III 3, 2—8 nicht aus Arnob. II 51 entlehnt ist, sondern daß die Übereinstimmung eine rein zufällige ist, ist bereits gezeigt worden (p. 12). Die soeben (p. 34) besprochene Stelle von der Tiervernunft weist zwar bei beiden denselben Grundgedanken auf, jedoch die Beispiele sind größtenteils und die Art der Darstellung ist so völlig verschieden, daß dem Lactantius unmöglich Arnob. II 17 vorgeschwebt, geschweige denn vorgelegen haben kann. Immerhin hielten wir es für wahrscheinlich, daß beide Männer sich mündlich über dieses keineswegs spezifisch christliche, ja fast unchristliche Thema unterhalten haben. Auf gleiche Weise ist die Ähnlichkeit der beiden von Pohlenz a. a. O. herangezogenen, ebenfalls über die Vernunft der Tiere handelnden Stellen de ira 7, 2 und Arn. VII 9 zu erklären. (Der Ansicht von Pohlenz, daß Lact. als bestimmten Gegner den Arn. im Auge habe, vermag ich mich nicht anzuschließen, denn abgesehen von der nicht zu leugnenden Ähnlichkeit dieser Stellen wäre es doch etwas sonderbar, wenn unser Autor seinen Lehrer zu den *homines imperiti atque ipsis pecudibus similes* rechnen würde.) Im übrigen kommen in den Institutionen nur noch zwei Stellen in Betracht. d. i. I 22, 9—11 soll anklingen an Arnob. V 18.

davon entfernt, Mensch und Tier auf eine Stufe zu stellen, vielmehr besteht für ihn ein großer Unterschied

Beide zählen eine Reihe anstößiger Göttergeschichten auf, an denen sie zeigen wollen, daß die heidnischen Götter ausnahmslos Menschen seien, und daß die religiösen Riten auf Menschensatzungen zurückzuführen seien. Dabei gedenken sie, was durchaus natürlich ist, des Festes der Bona Dea. Arnob. sagt: *Fentam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus.* Er berichtet lediglich, daß sie, da sie ohne Wissen ihres Gatten eine Schale Wein ausgetrunken habe, von diesem mit Myrtenruten zu Tode geschlagen sei, und führt als Quelle eine griechisch geschriebene Schrift des Rhetors Sext. Clodius an. Wie ganz anders Lactantius. In behaglicher Breite erzählt er, warum Fenta den Namen Fatua erhalten, und warum man sie als Bona Dea bezeichnet habe. Auch die Rutenzüchtigung wird weit ausführlicher berichtet. Als Belege werden C. Bassus, Varro und Clodius zitiert. Die einzige nennenswerte Ähnlichkeit ist das entlegene Zitat aus Clodius, das freilich bei Lactanz weit ausführlicher vorliegt, so daß schon aus diesem Grunde eine Abhängigkeit unmöglich ist. Nach G. Wissowa, Relig. und Kultus d. Römer p. 178, 8 haben wir es hier mit zwei Fäden der Überlieferung über die Bona Dea zu tun. Arnobius schließt sich an eine jüngere rationalisierende Version des Sext. Clodius an, während Lactanz sowohl diese als auch eine ältere, bessere Fassung, die auf Varro zurückgeht, gibt. Er dürfte sich in seiner Darstellung an ein mythologisches Handbuch angeschlossen haben, in dem das gesamte Material vorlag. — Noch weit geringer als in den bisher behandelten Fällen ist die Ähnlichkeit von d. i. II 14, 4 und Arnob. II 35. Wenn beide zufällig die Engel als Mittelwesen bezeichnen (Arnob.: *et tamen o isti, qui mediae qualitatis animas esse non creditis . . .*; Lact.: *mediam quandam naturam gerentes*), während der Zusammenhang ein völlig verschiedener ist, so kann man schlechterdings nicht von einer Entlehnung sprechen. Übrigens spricht auch aus anderen Stellen der apologetischen Literatur, z. B. Athenagoras c. X extr., die Auffassung, daß die Engel Mittelwesen zwischen dem δημιουργός und den Menschen sind.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß keine Berührungspunkte zwischen Arnobius und Lactantius vorhanden sind, daß dieser das Werk seines Lehrers nicht gekannt, oder um zunächst

zwischen der Vernunft beider: *equidem sic arbitror, universis animalibus datam esse rationem, sed mutis tantummodo ad vitam*

---

nicht zu viel zu behaupten, nicht benutzt hat. Es bedarf nun der Erklärung für diese zweifellos merkwürdige Tatsache. Daß die Verschiedenartigkeit des Stils nicht das Hindernis gewesen sein kann, ist bereits gesagt worden, auch daß es nicht an Gelegenheit gefehlt hat, der Apologie des Arnobius zu gedenken, haben wir gesehen. Ist etwa ein Zerwürfnis zwischen Lehrer und Schüler der Grund, weswegen Lactanz den Arnobius und sein Werk ignoriert? In diesem Falle hätte er wohl kaum geschwiegen. Alle Schwierigkeiten beseitigt m. E. eine chronologische Vergleichung beider Apologien. Den Anlaß zur Abfassung der Institutionen gab die Diocletianische Christenverfolgung, die am 24. Februar 303 begann (Brandt, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 125 (1892) Abh. VI p. 12. Vgl. auch Schanz, Gesch. d. röm. Lit.[2] III p. 450). Da Lactanz noch zunächst das Schriftchen *de opificio dei* herausgab, so darf man als erstes Jahr der Abfassung der Institutionen 304 ansetzen. Aber auch Arnobius kann seine Apologie nicht vor 303/4 in Angriff genommen haben, da sie ebenfalls die Diocletianische Verfolgung zur Voraussetzung hat (IV 36: *nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? cur immaniter conventicula dirui?* dazu Euseb., hist. eccl. VIII 2, 1; 4. s. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II p. 468; Schanz a. a. O. p. 440). Es steht also zweifelsfrei fest, daß beide Autoren gleichzeitig an ihren Apologien gearbeitet haben. Ja, des Arnobius Werk ist der Öffentlichkeit kaum allzu früh übergeben worden, da es dem Verfasser, wie der skizzenhafte Zustand des Schlusses zeigt, nicht mehr vergönnt war, seine Apologie selbst zu edieren. Es ist demnach, so können wir mit Sicherheit schließen, aus chronologischen Gründen einfach unmöglich, daß dem Lactantius, während er an seinen Institutionen arbeitete, die Apologie seines Lehrers vorlag, und es war eine vergebliche Mühe, eine gegenseitige Abhängigkeit erweisen zu wollen. — Daß wir abgesehen von den obengenannten Stellen über die Vernunft der Tiere bei Lactantius keine Reminiszenzen an persönliche Gespräche, die Lehrer und Schüler etwa geführt haben, nachzuweisen vermögen, ist ebenfalls leicht erklärlich. Denn zur Zeit, als unser Autor Rhetorik lernte, waren beide noch Heiden. Arnobius ist nämlich erst im vorgerückten Alter Christ geworden (Hier. ad ann.

tuendam, homini etiam ad propagandam. et quia in homine ratio ipsa perfecta est, sapientia nominatur, quae in hoc eximium facit hominem, quod soli datum est intellegere divina (c. 10, 6). Die Erkenntnis Gottes, die *religio*, das ist also das einzige, was den Menschen über das Tier erhebt, das ist der Weg, der zum höchsten Gute führt.

Lactanz ist ehrlich genug zuzugeben, daß bereits Cicero mit allem Nachdruck betont hat, es besitze von allen Lebewesen einzig und allein der Mensch, selbst wenn er auf der tiefsten Stufe der Kultur stehe, eine mehr oder minder vollkommen entwickelte Vorstellung vom Walten der Gottheit. Unumwunden erkennt er dessen *vera sententia* an (c. 10,7), wie er sich überhaupt im Inhalt und Wortlaut dieses ganzen Zusammenhanges mehrfach an de leg. I c. 7—9 anlehnt (s. die Belege bei Brandt, Ausg. p. 203).

So hat der Apologet denn die Richtung angegeben, in der das höchste Gut zu suchen ist, allein nicht geraden Weges steuert er auf sein Ziel los. Er fühlt selbst, daß die Negation seine Domäne ist, auch jetzt, wo er positive, christliche Anschauungen entwickeln will, kann er der Polemik nicht ganz entsagen. Noch einmal zeigt Lactanz sich in seiner ganzen Stärke als Rhetor, noch einmal müssen Reichtum und Ruhm, Lust und Tugend, alle jene Güter, die dem Menschen erstrebenswert erscheinen, als Zielscheibe dienen. Es ist geradezu ein rhetorisches Schaustück, das uns geboten wird,[55]) der Autor bietet die

---

Abr. 2343 p. 191 Schoene), ebenso ist Lactantius erst als gereifter Mann übergetreten (d. i. I 1, 8; s. Brandt, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 120 (1889) Abh. V p. 15). Daher können sie über christliche Dinge, wenigstens vom Standpunkt des Christen aus, niemals Gespräche geführt haben. Überhaupt scheint der Einfluß des Arnobius auf seinen Schüler nicht sehr nachhaltig gewesen zu sein, da dieser ihm gerade in dem Gegenstande des Unterrichts, der Rhetorik, nicht gefolgt ist.

[55]) Besonders charakteristisch für die Lebhaftigkeit der Darstellung ist die übrigens auch bei Cicero (z. B. de fin. II

ganze Kunst seiner Dialektik auf, um die letzten Höhen zu erklimmen (c. 11).[56] Er weiß selbst, daß er es nicht mit ungefährlichen Gegnern zu tun hat: *non desperemus inveniri posse, neque enim levia et ludicra petuntur praemia,* ruft er aus (c. 11, 16). Doch endlich ist die Saat zur Ernte reif, endlich muß das Negative dem Positiven weichen. Körper und Geist, die in gleicher Weise von der *virtus* beseelt sind, haben das gleiche höchste Ziel, das Leben (c. 12, 1). Wie nun das Betätigungsfeld des Körpers die Erde, das des Geistes etwas Höheres, Überirdisches ist, so ist der Lohn für die *animi virtus* außerhalb der Erde zu suchen (c. 12, 2 f.). Dieses höchste Gut, nach dem wir streben sollen, ist die *immortalitas,* das ewige Leben (c. 12, 7; 8). Daß Lactanz sich nicht mit diesem logischen Beweis, der ein Kind seines Geistes sein dürfte, begnügt, ist selbstverständlich. Zu-

24, 79) sich findende Häufung von Fragen und Antworten, ein Kunstmittel, das er mit Vorliebe verwendet. So heißt es c. 11, 12: *id (i. e. summum bonum) vero quid esse dicemus? num voluptatem? at nihil turpe ex honesto nasci potest. num divitias? num potentatus? at ea quidem fragilia sunt et caduca. num gloriam? num honorem? num memoriam nominis? at haec omnia non sunt in ipsa virtute, sed in aliorum existimatione atque arbitrio posita.*

[56]) Seinem Inhalte nach ist dieser ganze Abschnitt (c. 11) lediglich eine Rekapitulation der aus cap. 8 bekannten Argumente gegen die heidnische Güterlehre. Ein einziger bisher nicht verwerteter Gedanke findet sich im § 6, wo Lactanz ein neues Kriterium des höchsten Gutes aufstellt: es dürfe nicht ein Vorrecht einiger weniger Bevorzugter sein, es müsse für alle Menschen in gleicher Weise erreichbar sein. Über diesen Gedanken, der, hier nur angedeutet, in der *peroratio* mit polemischer Spitze gegen die Philosophie in ihrer Gesamtheit verwertet wird, s. Näheres zu cap. 25. — Übrigens zeigt die Form wieder starke Anlehnung an Cicero. De leg. I 18, 48 ff. argumentiert dieser in ganz ähnlicher Weise, zum Teil mit denselben Schlagworten. Vgl. bes. de leg. I 19, 52: *at in ea (i. e. voluptate) spernenda et repudianda virtus vel maxime cernitur* und Lact. c. 11, 14: *nam voluptates . . . non concupiscere, non adpetere, non amare . . . id est profecto virtutis.*

nächst müssen die Philosophen seine Ansicht stützen: der Megariker Euklides, der ihm wiederum aus Cicero[57] bekannt ist, habe zwar nicht das höchste Gut erkannt, aber er habe es dahin richtig definiert, daß es sich stets gleichbleiben müsse (c. 12, 9). Ebenso habe Seneca das Richtige getroffen, wenn er *de immatura morte* sage: *una res est virtus, quae nos immortalitate donare possit et pares diis facere* (fragm. 27). Auffällig ist die kritiklose[58] Wiedergabe dieses Zitates, das sich Wort für Wort mit der Auffassung deckt, die Lactanz soeben entwickelt hat. Wir besitzen zwar aus Senecas verlorener Schrift *de immatura morte* außer diesem nur noch ein sicher bezeugtes Fragment und zwar ebenfalls bei Lactantius (d. i. I 5, 26). Trotzdem diese beiden Zitate kaum Rückschlüsse auf den Inhalt gestatten, darf man doch nach dem Titel und den sonstigen Ansichten der Stoa und Senecas über diese Frage eine Vermutung äußern. Die Schrift ist wohl eine Ergänzung zu der Abhandlung *de brevitate vitae* gewesen. Wie hier von der richtigen, naturgemäßen Ausnutzung des Lebens gesprochen wird, so mag dort der Blick ins Jenseits gelenkt worden sein. Und es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß Lactanz sich in seinen Ausführungen über das ewige Leben teilweise an die Schrift *de immatura morte* angeschlossen hat, zumal er bei seiner geringen Vertrautheit mit der H. Schrift[59] auch sonst mit Vorliebe

[57]) Lucullus 42, 129 [Br.].

[58]) Denn mit dem Zusatz *imprudens* will der Apologet nicht abfällig über die geistigen Fähigkeiten des Philosophen urteilen (nennt er ihn doch d. i. I 7, 13 einen *homo acutus,* II 8, 23 *omnium Stoicorum acutissimus*), sondern er bezieht sich darauf, daß Seneca noch kein Christ war, wie es d. i. VI 24, 13 heißt: *Seneca verae religionis ignarus.* Man interpretiert daher am besten: auch Seneca hat, obwohl noch kein Christ, richtig erkannt . . .

[59]) P. G. Frotscher, Des Apologeten Lactantius Verhältnis zur griechischen Philosophie, Diss. Leipzig 1895, p. 19 ff.; p. 54 ff.,

für die Begründung seiner eigenen Ansichten die Profanliteratur zu Rate zieht. Ja, die Worte: *laudans enim virtutem in eo libro . . .*, mit denen er das vorliegende Zitat einleitet, scheinen dies anzudeuten. Sie zeigen zum mindesten, daß er über den Inhalt der Schrift genauer orientiert ist.

Lactanz selbst scheint zu befürchten, daß ein Leser den Einwand erheben möchte, bereits Seneca habe ja in genau der gleichen Weise die Unsterblichkeit als das höchste Gut gepriesen. Daher wird er nicht müde, immer wieder hervorzuheben, welche Unterschiede zwischen seiner Ansicht und der der Philosophen bestehen.[60]) Von neuem hören wir c. 12, 13: *non est igitur ut aiunt propter se ipsam virtus expetenda* (= c. 8, 32 *non enim virtus ipsa est summum bonum*). Wiederum betont er, daß einzig und allein die *immortalitas* die drei cap. 9, 1 aufgestellten Kriterien des höchsten Gutes in sich vereinige: *nec aliut animal nec corpus attingit nec potest cuiquam sine scientia et virtute provenire* (c. 12, 18). Auch entspricht der Wunsch nach Unsterblichkeit, fährt Lactanz fort, indem er einen bereits c. 12, 7 angedeuteten Gedanken wieder aufnimmt und rhetorisch ausschmückt, durchaus dem natürlichen Empfinden des Menschen. Wenn schon jeder, ob alt oder jung, arm oder reich, an diesem mühevollen, kurzen irdischen Leben hängt, wie viel mehr muß

zeigt an einer ganzen Reihe von Beispielen, daß der Apologet in der Tat keine genauere Kenntnis von der Bibel besitzt. Auch Hieronymus (Comment. in epist. ad Galat. VII 450 Vall.) sagt, ihm seien Irrtümer unterlaufen *per imperitiam Scripturarum.*

[60]) Man beachte die wohlerwogene, fortgesetzte Wiederholung derselben Redewendungen: § 14: *quod argumentum docere eos potuit;* 22: *tamenetsi nescierunt immortalitatis viam;* 25: *quod si fecissent philosophi . . . profecto pervenissent ad verum;* 25: *intellegere debuerunt;* 28: *non pervenerunt ad summum;* 30: *non potuit ab his reperiri;* 33: *non immerito summum bonum non comprehenderunt;* 34: *non . . . illo modo quo philosophi putaverunt.*

er Verlangen haben nach dem ewigen, in dem es keinen Schmerz und kein Leid gibt. Auch am Schluß des Kapitels finden wir alte Gedanken in neuem Gewande wieder. Noch einmal wird ausgeführt, daß die *scientia* und *virtus* sich gegenseitig ergänzen müssen, um dem Menschen den Weg zum höchsten Gute zu zeigen (c. 12, 29 = 8, 31). Nicht vergessen wird auch der bekannte stoische[61]) Hinweis auf den aufrechten, zum Himmel gerichteten Gang des Menschen, ein Argument, für das unser Autor eine ausgesprochene Vorliebe hat.[62]) Endlich glaubt Lactanz seine Leser überzeugt zu haben, daß dieses Leben nur das Vorspiel eines besseren ist, daß — um seine Worte (c. 12, 35) zu gebrauchen — der rauhe, beschwerliche Weg der Tugend zur Pforte der ewigen Glückseligkeit führt. Triumphierend ruft er aus: *summum igitur bonum quod beatos facit non potest esse nisi in ea religione atque doctrina, cui spes immortalitatis adiuncta est.*

d) Logik (c. 13, 4—6).

Das dritte der drei großen Gebiete der Philosophie, die Logik, *in qua tota dialectica et omnis loquendi ratio continetur* (c. 13, 4), tut Lactanz entgegen seiner sonstigen Gewohnheit mit ganz wenigen Worten ab. *Non in lingua sed in corde sapientia est* — dieses Argument genügt ihm gegen eine der vollkommensten Schöpfungen griechischen Geistes. Lactanz muß zugeben, daß das Band zwischen griechischer und christlicher Bildung nicht zerrissen werden kann, ja er fühlt, daß die Waffe, die er am wirksamsten zu führen versteht, im Lager des Gegners geschmiedet worden ist. Wie Selbstironie klingt es, wenn er schreibt: *res, non verba quaeruntur* (c. 12, 5).[63]) Als er den Kampf gegen die

[61]) Cic. de leg. I 9, 26: *nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit;* Seneca, ep. 94, 56: *illa* (*i. e. natura*) *voltus nostros erexit ad coelum.*

[62]) Außer c. 10, 12 noch d. i. II 1, 14 ff.; 18, 5 al.

[63]) Die Gegenüberstellung von Wort und Tat ist so nahe-

Philosophie eröffnete, sollte ihm schon der Begriff φιλοσοφία als Beweis für ihre Richtigkeit dienen, doch jetzt geht er einem der stärksten Bollwerke antiken Wissens aus dem Wege. Wenn nach der Lage der Sache der Kampf gegen die Dialektik für Lactanz einen Schnitt ins eigene Fleisch bedeutete, und wenn er andererseits nicht den Mut hatte, dem Gegner offen Anerkennung zu zollen, so gab es für ihn noch die dritte Möglichkeit, zu bestreiten, daß die Logik zur Philosophie gehöre. Er deutet dies an, wenn er sagt, daß sie in keiner Weise zum Glück des Menschen beitrage (c. 13, 6). Allein er ist zu sehr mit der griechisch-römischen Bildung verwachsen, als daß er es wagt, diese Konsequenz mit aller Schärfe zu ziehen. Eilenden Fußes, ohne den Fortschritt des Gedankenganges irgendwie anzudeuten, geht er über das ihm unbequeme Thema hinweg.

e) Praktischer Nutzen der Philosophie (c. 13, 7—16, 11).

Im Anschluß an die Polemik gegen die einzelnen Disziplinen der Philosophie, die unsern Autor zu dem Ergebnis geführt hatte: *apparet falsam et inanem esse omnem philosophiam* (c. 13, 7), unterzieht er jetzt die Lobeserhebungen, die einzelne Schriftsteller der Philosophie zuteil werden lassen, und die begeisterten Worte, mit denen sie ihren Wert und ihren Nutzen preisen, einer längeren Kritik. Die Darstellung zerfällt in zwei Teile, die Polemik gegen Cicero (c. 13, 10—14, 21) und die Widerlegung der stoischen Behauptung, daß die Philosophie die *ratio recte vivendi* sei (c. 15, 1—16, 11).[64]) Bewunderung verdient die überaus

liegend und natürlich, daß ich Barthel, Progr. Strehlen 1903, p. 10, nicht beipflichten kann, der die Stelle aus Cicero, Lucullus 1, 2 *(plus in negotiis gerendis res quam verba prosunt)* entlehnt wissen will.

[64]) Die Einteilung, die Pichon, Lactance, p. 276, von diesem Abschnitt gibt, entspricht nicht der Absicht des Schriftstellers. Die beiden Autoren, um die Lactanz seine Darstellung gruppiert, sind Cicero und Seneca. Die beiden Zitate aus Lucrez (c. 14, 1 ff.) hat Lactanz lediglich eingeflochten, um sie dem Cicero vorzuhalten; ebenso werden wir sehen, daß der zweite Abschnitt nach einheitlichen Gesichtspunkten komponiert ist.

große Zahl der Zitate, unter denen sich manches wertvolle Fragment findet, wenn man auch das Gefühl nicht unterdrücken kann, daß Lactanz, der sich sonst stets mit wohltuender Bescheidenheit über seine schriftstellerischen Fähigkeiten äußert, hier etwas mit Belesenheit prunken will.

Die Argumentation gegen Cicero, die, wie gesagt, den ersten Teil der Kritik an den Lobrednern der Philosophie füllt, ist der einzige größere, zusammenhängende Abschnitt der Institutionen, in dem Lactanz scharf gegen sein geliebtes Vorbild polemisiert. Da er also hier auf die Unterstützung seines wichtigsten Gewährsmannes verzichten muß, so ist er auf sich selbst angewiesen. Dabei ist denn charakteristisch, daß er sich jeder sachlichen Kritik enthält, daß er sich ausschließlich darauf beschränkt, einige Zitate, die sich, aus dem Zusammenhange herausgehoben, scheinbar widersprechen, einander gegenüberzustellen und auf diese Weise dialektisch zu widerlegen. Er weiß selbst, daß die Kraft der Sprache die einzige Waffe ist, die er selbständig und wirksam zu führen versteht.

Den Ausgangspunkt der Argumentation bilden zwei inhaltlich verwandte Stellen,[65]) in denen Cicero behauptet, die Philosophie gewähre mehr Genuß als alle anderen Dinge der Welt, sie verscheuche die Sorgen, und durch sie führe der Weg zur Tugend. Die Antwort des Apologeten ist auf einen Augenblickseffekt berechnet. Nicht ohne Geschick weiß er der erhabenen Größe ciceronischer Beredsamkeit gegenüber die Schwäche und die Unzu-

[65]) de off. II, 2, 5 f. und Tusc. V 2, 5 [Br.].

länglichkeit der eigenen Kraft, die jedoch für eine gerechte Sache eintrete, zu betonen. *Vellem igitur*, sagt er c. 13, 13, *Ciceronem paulisper ab inferis surgere, ut vir eloquentissimus ab homunculo non diserto doceretur* — ein rhetorischer Fechterstreich, der seine Wirkung nicht verfehlt. Im übrigen wendet Lactanz wieder dasselbe Kampfmittel an, das wir aus seiner Polemik gegen Anaxagoras (p. 30) kennen: er sucht den Gegner zu übertrumpfen. Nicht die Philosophie verdiene Lob, sondern der, der sie erfunden habe. Mit Recht habe daher Lucrez diesen als Gott gepriesen.[66]) Doch auch dies sei noch nicht das Richtige. Wolle man Gott loben, so müsse man dies nicht tun, weil er der Schöpfer der Philosophie, sondern weil er der Schöpfer des Menschen sei, so daß dieser die Philosophie in sich aufnehmen konnte.

Nach dieser Abschweifung nimmt Lactanz die Kritik an Ciceros Worten Tusc. V 2, 5 f., daß die Philosophie die *magistra virtutis et vitae parens* sei, wieder auf (c. 14, 7 ff.). Der Vorwurf, den er c. 13, 14 Cicero macht, dieser habe die rhetorische Frage nur angewandt, um von dem Leser ein Zugeständnis zu erzwingen, kann auch ihm gemacht werden. Auch er liebt es, die Worte seines Gegners in die Fragestellung umzuformen und, auf diese Weise mundgerecht gemacht, dem Leser zur Kritik vorzulegen (c. 14, 10 f.). Außerdem versucht der Apologet unter Aufgebot einer ganzen Reihe von Zitaten Widersprüche in Ciceros

[66]) Lucr. V 6 ff., 50 f. [Br.]. Bei der Fülle der Zitate ist unserm Autor ein Irrtum unterlaufen. Er hat, wohl weil er sich auf sein Gedächtnis verließ, die Verse:

nonne decebit
hunc hominem numero divom dignarier esse

auf Pythagoras oder Thales bezogen (c. 14, 5), obwohl sie aus dem bekannten Lobgesang des Lucrez auf Epikur stammen. Auf Pythagoras wird er durch die Stelle Cic. Tusc. V 3, 8, die er cap. 2, 3 ff. benutzt hat, gekommen sein, auf Thales durch de nat. deor. I 10, 25.

Schriften aufzudecken. Mit dem hohen Wert, sagt er c. 14, 11 ff., den dieser der Philosophie zuschreibe, harmoniere es nicht, wenn er an anderen Stellen behaupte, daß trotz der großen Zahl der Philosophen noch kein Weiser gelebt habe,[67]) wenn er, ohne sich selbst auszuschließen, von geistiger Blindheit und Stumpfheit der Menschen (Acad. post. fr. 32; Plasb. p. 62, 7) oder von einer bedauernswerten Verkennung der Wahrheit rede (Consol. fr. 12). Ebenso enthalte seine Äußerung: *philosophiae quidem praecepta noscenda, vivendum autem esse civiliter*[68]) einen Widerspruch, da das erste Glied durch das zweite, das zweite durch das erste aufgehoben werde.

Mit diesem Versuche, in den Schriften seines Gegners Widersprüche aufzudecken, wendet Lactanz eines der beliebtesten Kampfmittel antiker Argumentationskunst an, das sich freilich in den meisten Fällen bei genauer Interpretation verflüchtigt und nur selten einer starken Belastungsprobe standhält. Denn eine Methode, die sich darauf beschränkt, einzelne Sätze, in denen Gegenteiliges behauptet wird, einander gegenüberzustellen, ist in sich verfehlt. Auf diese Weise könnte man bei jedem Schriftsteller Stellen finden, die, aus dem Zusammenhange losgelöst, miteinander im Widerspruch stehen. Hätte Lactanz dem Cicero wirkliche Irrtümer und Inkonsequenzen nachweisen wollen, dann hätte er größere Gedankenkomplexe

[67]) Da Lactanz zu den Worten: *cum tanta multitudo fuerit philosophorum, sapientem tamen extitisse adhuc neminem* hinzufügt: *qui saepe testaris,* und ein mehrfaches Vorkommen dieser Stelle in den verlorenen Schriften Ciceros ganz unwahrscheinlich ist, haben wir es wohl überhaupt nicht mit einem Zitat sondern mit einer beabsichtigten freien Wiedergabe von Gedanken zu tun, wie sie sich Lucullus 47, 145; Tusc. II 22, 51; de div. II 28, 61 finden. Daß auf die formale Gestaltung der Worte die von Brandt, Ausg. p. 218 angeführte Stelle or. 5, 18 eingewirkt habe, bleibt natürlich nur eine Vermutung.

[68]) Epist. ad M. filium fr. 2 [alle drei Angaben Br.].

einer streng sachlichen Kritik unterziehen müssen. Doch das wollte und konnte er nicht. Ihm genügt es, mit Hilfe seiner verschiedenen dialektischen Künste einige geringfügige Blößen an seinem Gegner erspäht zu haben. Daher ist der sachliche Wert dieser Ausführungen naturgemäß nur ein recht geringer, was nicht ausschließt, daß die gut lesbare, ansprechende Darstellung des Apologeten bei vielen seiner Zeitgenossen, die mehr Wert auf die Form als auf den Inhalt legten, Beifall gefunden hat.

Im zweiten Abschnitt seiner Polemik gegen die Lobredner der Philosophie bekämpft Lactanz die Auffassung der Stoa, als deren Hauptvertreter ihm Seneca gilt, daß die Philosophie die *ratio recte vivendi* sei (c. 15, 1 ff.). Zwei Gründe, die freilich Gemeinplätze der christlichen Apologetik sind, führt er hiergegen ins Feld. Das erste Argument ist uns bereits bekannt, aber es schillert in anderen Farben. Von neuem wird das uralte Lied von den vielen Sekten angestimmt. Was ist überhaupt Philosophie, die in so unzählige Meinungen gespalten ist? Welcher soll man sich anschließen? [*el*] *sicut unus est huius mundi constitutor et rector deus, una veritas, ita unam esse ac simplicem sapientiam necesse est* (c. 15, 5).

Eine treffliche Gelegenheit, seine formale Begabung und seine Belesenheit leuchten zu lassen, bietet unserm Autor das zweite Argument, das ebenfalls bereits einmal (c. 8, 31) angedeutet ist. Wenn die Philosophie die wahre Führerin des Lebens wäre, dann müßten alle Philosophen Mustermenschen gewesen sein, was aber nachweislich nicht der Fall war (c. 15, 7 f.). Um Beispiele für diese seine Behauptung brauchte er nicht in Verlegenheit zu sein. Wie man es überhaupt im Altertum liebte, das Privatleben der Gegner — vielfach auf Kosten der Wahrheit — in den Staub zu ziehen, so haben auch die Apologeten den Kampf sehr häufig ins Persönliche hinübergespielt. Besonders hat Tatian (c. 2; 25) die Lebensführung der

Philosophen in der gehässigsten Weise verdächtigt. Lactanz beschränkt sich, nachdem er sich durch eine ganze Reihe von Zeugen hat bestätigen lassen, wie wenig bei den Philosophen Lehre und Leben übereinstimmt,[69]) auf zwei besonders augenfällige Beispiele, den Kyrenaiker Aristipp, der sich wegen seines Verhältnisses zur Lais mit den Worten entschuldigte, *ipse haberet Laidem, alii a Laide haberentur* (c. 15, 16), und die Kyniker, denen man öffentlichen Umgang mit ihren Frauen nachsagte. Da es sich hier, wie wir sahen, um überaus häufig betretene Gemeinplätze der Anekdotenliteratur handelt, brauchen wir wohl kaum bestimmte Belege für diese Stellen zu suchen. Immerhin mag ihm die Erwähnung der Lais-Episode bei Cicero, ad fam. IX 26, 2 bekannt gewesen sein,[70]) bei den Kynikern hat er wohl vor allem an Krates gedacht, der in der apologetischen Literatur von Clemens Al. strom. IV p. 224, 21 genannt wird.[71])

Endlich muß Cicero noch einmal seine Stimme abgeben. Wie jeder Leser der Schriften des größten römischen Redners so hat auch Lactanz gefühlt, daß ihm die Beschäftigung mit der Philosophie nur als Ersatz dienen mußte für etwas Größeres; es ist daher kein Wunder, wenn unser Autor mit Nachdruck betont, daß jener die Tätigkeit als Staatsmann den *philosophiae doctoribus* (c. 16, 2) vorzieht.[72]) Ebenso selbstverständlich ist es freilich, wenn

[69]) Cic. Tusc. II 4, 11 (für die Konstituierung des Textes dieses Zitates vgl. M. Pohlenz, de Cic. Tusc. disp., Progr. Gött. 1909, p. 19, 3 u. 21); Nepos fr. 46 Halm; Seneca fr. 18—20 [Br.].

[70]) Die Annahme von O. Roßbach, de Senecae philosophi librorum recensione et emendatione, 1888, p. 45 f., daß er hier aus Senecas Exhort. geschöpft habe, ist durch nichts begründet und auch aus dem oben angeführten Grunde unwahrscheinlich.

[71]) Die Glaubhaftigkeit dieser Notiz ist allerdings zweifelhaft; Zeller II 1[4] p. 322, 1.

[72]) Auch in diesem Zusammenhange kehren alte Gedanken in neuer Form wieder. So steckt in den Worten c. 16, 4: *est*

er hieraus ohne weiteres den Schluß zieht, daß die Philosophie überhaupt keinen Nutzen stifte, daß sie vielmehr lediglich dem Genuß diene, obwohl das Cicero-Zitat, das er anführt, nur sagt: *omnis [istorum] disputatio . . . vereor ne non tantum videatur utilitatis adtulisse negotiis hominum quantam oblectationem otiis* (c. 16, 5).[73])

Der Apologet kennt in der Hitze des Kampfes keine Nachgiebigkeit, für ihn existiert nur die unbedingte Verneinung. Jeder seiner Schwertstreiche ist nur auf ein Ergebnis gerichtet: *abicienda est igitur omnis philosophia* (c. 16, 7).

f) Alter der Philosophie (c. 16, 12—17).

Lactanz holt zu einem letzten Stoße aus. Aus der Tatsache, daß das Alter der Philosophie feststeht, geht, so argumentiert er, am deutlichsten hervor, daß sie ausschließlich Menschenwerk ist. Wiederum treten seine drei Gewährsmänner Cicero, Lucrez und Seneca als Zeugen auf.[74]) Der Apologet will die Wirkung dieser seiner Zitate nicht abschwächen, er konstatiert nur mit einer gewissen,

incongruens atque ineptum non in pectore, sed in labris habere bonitatem derselbe Grundgedanke, wie wir ihn c. 13, 2 fanden: *res, non verba quaeruntur.* — Usener, Gött. gel. Anz. 1892, p. 381 zieht diese Stelle heran, um die Lesart eines Hortensius-Fragmentes (93 M.) zu verbessern.

[73]) Man ist im Zweifel, woher dieses Zitat stammt. P. Hartlich, de exhortationum . . . historia et indole, Leipz. Stud. XI (1889) p. 296 will es dem Hortensius zuweisen, während es Angelo Mai für die Schrift *de republica* beansprucht. Mit O. Plasberg, de M. T. Cic. Hortensio dial., p. 50 ff. möchte ich mich für letzteren entscheiden. Der Zusammenhang, in den das Zitat eingereiht wird, kann wohl nur das Prooemium des dritten Buches sein, da das erste sonst eine Dublette aufweisen würde, die man als einen schweren Fehler der Komposition ansehen müßte.

[74]) Cicero, Hortens. fr. 32 (vgl. Plasberg a. a. O. p. 43 f.); Lucr. V 325—27 Brieg.; Seneca fr. 21 (vgl. Hartlich a. a. O. p. 306) [Br.].

wohl nicht unbeabsichtigten Trockenheit: *multis igitur saeculis humanum genus sine ratione vixit* (c. 16, 15). Und wie die Rhetorik dem Redner empfiehlt, sich am Schluß der Rede durch eine scherzende Bemerkung einen guten Abgang zu sichern, so setzt er als Schlußstein der Polemik einige Worte des Persius[75]) ein, die in diesem Zusammenhange eine wirksame Pointe abgeben.

II. Die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter (c. 17—24).

Nachdem Lactantius im ersten Teile des dritten Buches versucht hat, die Irrgänge in den einzelnen Disziplinen der Philosophie aufzudecken, wendet er sich jetzt gegen die verschiedenen Schulen. In geschickter Weise hat er es verstanden, das Material so auf beide Teile des Buches zu verteilen, daß größere Wiederholungen vermieden werden. Es ist selbstverständlich, und es darf ihm kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er keine wissenschaftlich-vollständigen Gegenschriften gegen die einzelnen Schulen liefert, sondern bei der Polemik eklektisch vorgeht. Sehen wir, ob er gegen die Stellungen, die er angreift, auch wirklich gewappnet ist.

a) Epikureismus (c. 17).[76])

Für den gefährlichsten Gegner hält Lactanz den Epikur, *non quia veri aliquid afferat, sed quia multos populare nomen*

[75]) VI 38 f. [Br.].

[76]) Brandt hat in seiner Abhandlung „Lactantius und Lucretius“ (Fleckeis. Jahrb. 143 (1891) p. 225 ff.) das Verhältnis des Lactanz zur epikureischen Philosophie einer eingehenden Besprechung unterzogen. Dabei hat er natürlich alle für die Frage wichtigen Stellen behandelt, während es unsere Aufgabe in erster Linie ist, die Zusammenhänge, Gedankengänge und Quellen des gegen Epikur gerichteten Abschnittes im dritten Buche der Institutionen klarzulegen. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich meine Ausführungen in einigen Punkten mit denen Brandts berühren.

voluptatis invitat (c. 17, 2). Der Apologet hat seiner Polemik keine feste Disposition zugrunde gelegt, sondern wie es der Augenblick ihm eingibt, reiht er die einzelnen Lehren der Schule aneinander.

Unser Autor eröffnet den Kampf in der glücklichsten Weise. Er gibt nämlich zunächst eine Skizze der epikureischen Ethik, die sprachlich auf unerreichter Höhe steht und eine bis ins einzelne gehende Kenntnis des Systems verrät. Die wichtige Stelle, der keine Übersetzung gerecht werden kann, lautet (c. 17, 3—7): ⟨*Epicuri disciplina*⟩ *desidiosum vetat litteras discere, avarum populari largitione liberat, ignavum prohibet accedere ad rem publicam, pigrum exerceri, timidum militare. inreligiosus audit deos nihil curare, inhumanus et suis commodis serviens iubetur nihil cuiquam tribuere: omnia enim sua causa facere sapientem. fugienti turbam solitudo laudatur, qui nimium parcus est, discit aqua et polenta vitam posse tolerari. qui odit uxorem, huic enumerantur caelibatus bona, habenti malos liberos orbitas praedicatur, adversus parentes impio, nullum vinculum esse naturae. impatienti ac delicato dolorem esse omnium malorum maximum dicitur, forti, etiam in tormentis beatum esse sapientem. qui claritati ac potentiae studet, huic praecipitur reges colere, qui molestiam ferre non potest, huic regiam fugere. ita homo astutus... dum studet placere omnibus, maiore discordia secum ipse pugnavit quam inter se universi.*

Mit außerordentlicher stilistischer Gewandtheit hat also Lactanz aus dem Epikureismus eine Moral des Lasters und der Widersprüche herauskonstruiert. Die Darstellung, die scheinbar lediglich der Einführung in das System dienen soll, ist mit Gehässigkeit und Bosheit gewürzt. Wenn Lactanz auch der Lehre nicht völlig gerecht wird, sondern teilweise beim Wortlaut der einzelnen Vorschriften stehen bleibt und offenbare Vorzüge wie die Pflege der Freundschaft unerwähnt läßt, der Scharfsinn, mit dem die Schwächen der epikureischen Moral ausgenutzt und die

Widersprüche, in die Epikur sich verwickelt hat,[77]) hervorgekehrt werden, verdient Bewunderung.

Die Vorbedingung für ein solches Meisterwerk der Dialektik ist eine außerordentlich genaue Spezialkenntnis der Ethik Epikurs. Woher hatte Lactanz diese? Sein Gewährsmann Lucrez versagt hier, da er die Moral fast gar nicht berücksichtigt hat. Abzulehnen ist auch die Vermutung, daß der Epikureismus noch so lebendig war, daß der Apologet aus der Gegenwart schöpfen konnte. Das letzte sichere Zeugnis von der Verbreitung der Schule stammt aus der Zeit um 230 n. Chr.[78]) Man hat zwar versucht, aus der vorliegenden Argumentation des Lactantius gegen Epikur zu erweisen, daß die Lehre damals noch nicht erloschen gewesen sei,[79]) da unser Autor sonst nicht hätte sagen können: *Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit quam ceterorum, non quia veri aliquid adferat, sed quia multos populare nomen voluptatis invitat.* Allein ein einfacher Vergleich mit irgend einer anderen Polemik in den Institutionen zeigt, daß Lactanz ebenso wie die anderen Apologeten fast niemals einen Unterschied dazwischen macht, ob er eine aktuelle Frage behandelt oder uralte *δόξαι* bekämpft. Bei der Polemik gegen die heidnische Güterlehre argumentiert er, wie wir sahen (p. 19ff.), gegen alle Ansichten in der gleichen Weise, ohne Rücksicht auf ihr Alter und ihre Bedeutung. Ja, am eingehendsten war dort Herillos widerlegt worden, obwohl bereits dreieinhalb Jahrhunderte vorher Cicero (Tusc. V 30, 85) sagt, daß dessen Anschauung

---

[77]) vgl. die Würdigung des Epikureismus bei Zeller, Die Phil. d. G. III 1[4] p. 480ff.

[78]) Diog. X 9: *ἥ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς ἀεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων* (Zeller III 1[4] p. 390, 2).

[79]) Usener, Epicurea, p. LXXV; offen läßt die Frage Zeller a. a. O.

längst der Vergessenheit anheimgefallen sei. Nicht anders ist der Kampf des Apologeten gegen Epikur zu beurteilen. Nicht das warm pulsierende Leben der Gegenwart spricht aus seinen Worten, sondern er schöpft aus dem Arsenal der Vergangenheit. Und gerade an Gegnern Epikurs hat es nie gefehlt. Stoiker und Akademiker bemühten sich in gleicher Weise, durch Streitschriften der Beliebtheit, welcher sich der Eudämonismus stets erfreute, Abbruch zu tun. Außer den zerstreuten Bemerkungen bei Cicero, Seneca, Aelian u. a. gewährt uns vor allem das Corpus der antiepikureischen Schriften des Plutarch einen Einblick in diese Polemik. Insbesondere liefert die Schrift *non posse suaviter vivi secundum Ep. praecepta*, die die ethischen Grundlagen des Epikureismus zu erschüttern versucht, reiches Material für diese Literaturgattung. Da zeigt nun ein Vergleich zwischen Plutarch und Lactanz, daß die Einwände, die dieser erhebt, teilweise schon von dem Griechen geltend gemacht werden. Die Konsequenzen, die Lactanz (c. 17, 3) aus der Lehre Epikurs, man solle sich nach Möglichkeit von den Staatsgeschäften fernhalten, zieht, finden sich in ähnlicher Weise, wenn auch weit ausführlicher, bei Plut. adv. Coloten c. 31 ff., besonders p. 1125 C (Usener, Epicurea fr. 556): *ἀλλὰ τίνες εἰσὶν οἱ ταῦτα* (sc. *πολιτείας*) *συγχέοντες καὶ καταλύοντες καὶ ἄρδην ἀναιροῦντες; . . . οὐχ οἱ τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις λέγοντες*; ferner gedenkt Lactanz (c. 17, 5) der Anschauung Epikurs, daß die Liebe der Eltern zu den Kindern kein dem Menschen angeborenes Gefühl sei, weil *nullum vinculum esse naturae,* ebenso wie Plut. adv. Col. 27 p. 1123 A (Epicurea fr. 528): *τὸ δὲ φύσει περιέχεσθαι τὰ τεκόντα τῶν γειναμένων οὐχὶ πᾶσι φαινόμενον ἀναιρεῖτε.*

Endlich haben die Worte des Apologeten (c. 17, 6): *qui molestiam ferre non potest, huic regiam fugere* ⟨*praecipitur*⟩ ihre Parallele in Plut. adv. Col. 33 p. 1127 A (Epic. fr. 6):

οὗτοι δὲ, κἂν γράφωσι, γράφουσι . . . περὶ βασιλείας, ἵνα φεύγωμεν τὸ συμβιοῦν βασιλεῦσι.

Selbstverständlich ist aber hierdurch in keiner Weise eine direkte Abhängigkeit erwiesen, zumal sprachliche Anklänge kaum vorhanden sind. Vielmehr haben sich im Kampf der Schulen gegeneinander gewisse Typen herausgebildet, die mit mehr oder minder großen Varianten stets wiederkehren. Auch der Philosoph von Chaironeia dürfte in seinen Schriften kaum neue Gedanken niedergelegt haben, sondern er hat nur zusammengetragen, was er bei anderen vorgefunden hat.[80]) Dieses Wuchern der Tradition im Kampfe für und wider den Epikureismus läßt sich noch an einzelnen Beispielen zeigen. Manche Lehren oder Äußerungen Epikurs werden, je nach dem Standpunkte der einzelnen Autoren, so oft verteidigt oder verworfen, daß man sie geradezu als Gemeinplätze dieser Literaturgattung bezeichnen kann. Besonders häufig wird der Anschauung, der Weise könne auch bei den heftigsten Schmerzen glücklich sein und werde selbst im Bauche des Stieres des Phalaris ausrufen: „wie angenehm", Erwähnung getan. Wie Lactanz (c. 17, 5; 17, 42; 27, 5) so beurteilt auch Cicero[81]) diese Worte abfällig; ferner gedenkt Seneca, ep. 66, 18 und 67, 15 ihrer, ohne sie freilich direkt abzulehnen;

---

[80]) Die Vorlagen, die Plutarch gehabt hat, lassen sich im einzelnen nicht mehr ermitteln. Für die Schrift *adv. Coloten* denkt Usener, Epicurea, p. LXIV an einen Akademiker, etwa Kleitomachos als Gewährsmann, während W. Crönert, Kolotes und Menedemos, 1906, p. 173 (Nachtrag zu p. 13, 1) eine stoische Quelle vermutet, weil Plutarch dem Epikur gerade solche Dinge gegenüberstellt, die von den Stoikern gegen sie vorgebracht werden.

[81]) Tusc. II 7, 17: *Epicurus vero ea dicit, ut mihi quidem risus captare videatur;* ibid. V 19, 31: *nunquam id diceret, si ipse se audiret.* Vgl. ferner Epicurea, p. 338, 23 ff.

schärfer urteilt wieder Plutarch, non posse suav. vivi 3 p. 1088 B (Epic. fr. 600): durch diese Worte gebe Epikur ja selbst zu, daß die Sinnenlust nur etwas Vorübergehendes sei, wenn die Äußerung nicht überhaupt prahlerisches Geschwätz gewesen sei. In ähnlicher Weise läßt sich der Anspruch, das Leben sei auch bei Wasser und Brot erträglich, den Lactanz c. 17, 4 anführt, zurückverfolgen: er kehrt wörtlich nur noch Aelian, var. hist. IV 13 (Epic. fr. 602) wieder, doch gehört er zweifellos zum Kanon dieser Polemik, da des öfteren auf die Worte angespielt wird, z. B. Plut. non posse suav. v. 16 p. 1097 D (fr. 467); Seneca, ep. 25, 4; Clemens Al. strom. II p. 178, 41 (fr. 602); endlich n. 33 der epikurischen Spruchsammlung (Wotke-Usener, Wiener Studien X (1888) p. 193).[82])

Es wäre nach dem Gesagten also denkbar, daß Lactanz sich durch die Lektüre mehrerer antiepikureischer Streitschriften sein Material gesammelt hat, und daß dann seine rhetorische Kunst diese geistvolle Darstellung der epikureischen Ethik geschaffen hat. Allein eine kühl abwägende Betrachtung jener Stelle muß unserm Autor auch das formale Verdienst streitig machen. Wir haben zahlreiche Proben von der Meisterschaft, mit der er die Sprache beherrscht, kennen gelernt, doch im vorliegenden Falle ist Form und Inhalt schlechterdings nicht zu trennen. Mit ganz wenigen markanten Worten werden alle charakteristischen Züge der epikureischen Ethik zur Sprache gebracht und gleichzeitig mit beißender Kritik überschüttet. Nur eine eingehende Kenntnis des Systems konnte dem Verfasser dieser Satire die Feder führen, und eine solche

[82]) Die Beispiele ließen sich natürlich noch vermehren. So dient die Abneigung Epikurs gegen Ehe und Kinderzeugung, von der Lactanz c. 17, 5 spricht, mehrfach als Angriffspunkt. Vgl. Zeller III 1 [4] p. 474. Über die stoische Polemik gegen die Leugnung der Vorsehung s. u. p. 58 ff.

besaß Lactanz nicht.[83]) Der Gewährsmann nun, dem der Apologet eine in lateinischer Sprache geschriebene Widerlegung der epikureischen Ethik nicht nur dem Inhalte sondern auch der Form nach entlehnt hat, kann nur Cicero gewesen sein. Wir vermögen allerdings aus den Abschnitten der uns erhaltenen Schriften Ciceros, in denen der Epikureismus bekämpft wird (de nat. deor. I cap. 21—44 und de fin. II), keine passende Parallele zu der vorliegenden Stelle beizubringen, doch ist dies leicht erklärlich. Bei der Polemik gegen den epikureischen Götterglauben (de nat. deor. a. a. O.) handelt es sich um eine völlig andere Materie, und auch der Charakter der Argumentation im zweiten Buche von de fin. ist ein anderer. Dort wird ein einziger Punkt der Ethik Epikurs, die Güterlehre, auf breitester Basis eingehend widerlegt, hier wird das ganze System der epikureischen Moral in seinen Einzelheiten mit wenigen Schlagworten als widerspruchsvoll zu erweisen versucht. Dennoch läßt sich die gemeinsame Autorschaft nicht verkennen. Aus unserer Skizze und aus den Abschnitten bei Cicero spricht die gleiche sittliche Entrüstung über den Epikureismus, das gleiche Bestreben, aus ihm eine Moral des Lasters zu machen, ferner wird an beiden Stellen dasselbe Argument gegen jenes System geltend gemacht. Bei Lactanz wird zu zeigen versucht, daß jede Einzelvorschrift mit sich selbst im Widerspuch steht, ebenso stützt sich Cicero in der Hauptsache darauf, daß die ganze Lehre auf einem Widerspruche beruhe, da Epikur mit Unrecht Schmerzlosigkeit und Lust identifiziere (de fin. II 9, 28). Wenn man außerdem noch berücksichtigt, daß die Lactanz-Stelle ein Muster klassischer Latinität ist, so darf die Autorschaft Ciceros als mindestens sehr wahrscheinlich anzusehen sein, zumal ein

[83]) Man vergleiche die wenigen Worte, die unserm Autor c. 8, 5 genügen, um die Güterlehre Epikurs zu widerlegen.

anderer uns bekannter Schriftsteller lateinischer Zunge für sie kaum in Frage kommen dürfte. Welcher philosophischen Schrift Ciceros nun diese Kritik an der epikureischen Ethik entlehnt sein kann, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung Useners,[84]) daß sich im Hortensius eine solche gehässige Zusammenstellung gefunden habe. Sie dürfte dem Redner, dessen Namen der Dialog trägt, dazu gedient haben, die Absurdität der einzelnen philosophischen Lehren zu erweisen. — Müssen wir dem Lactantius in bezug auf diese Stelle also auch jede Originalität absprechen, so ist doch zuzugeben, daß er in der Auswahl eine glückliche Hand gehabt hat, und wir sind ihm dankbar, daß er uns eine Perle circeronischer Kunst erhalten hat.

Nach dieser Einleitung unternimmt der Apologet gewaltige Vorstöße ins Zentrum des epikureischen Lagers. Zwei Lehren Epikurs, die in schärfstem Gegensatz zur stoisch-christlichen Teleologie stehen, erregen natürlich seinen ganz besonderen Widerspruch: die Leugnung der Vorsehung und die Physik. Im Gefühl der Sicherheit seiner eigenen Position führt Lactanz zunächst ziemlich eingehend die Gründe an, die den Gegner zu seiner Anschauung geführt haben. Epikur habe gesehen, wie in der Welt das Laster triumphiere, wie die Frommen und Guten in Unglück und Not lebten, während den Gotteslästerern und Tempelschändern kein Leid zustoße. Unmöglich könne die göttliche Vorsehung ein solches Werk geschaffen haben (c. 17, 8 ff.).

Wieweit Lactanz in diesen seinen Ausführungen selbständig ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden, da sich nirgends eine ähnliche Begründung dieser Lehre Epikurs findet.[85]) Die *ἀπρονοησία* wird zwar

[84]) Epicurea, p. LXXV 2 und Gött. gel. Anz. 1892, p. 386.

[85]) vgl. noch d. i. I 2, 1; VII 5, 3—7; de op. dei 2, 10 ff.; durch besondere Schärfe der Antithese zeichnet sich der Beweis aus, den Lactanz *de ira dei* c. 13, 19 ff. dem Epikur in den Mund legt: *deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest.* Die drei ersten Fälle werden als unmöglich erwiesen; endlich: *si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?*

überaus häufig erwähnt,[86]) doch keine dieser Stellen kann dem Apologeten als Vorbild gedient haben. Es ist daher anzunehmen, daß er eine verlorene stoische Quelle benutzt hat, die eine Zusammenstellung von epikureischen Lehren enthielt.[87]) Dies ist um so wahrscheinlicher, als unser Autor in der nun folgenden Gegenargumentation durchaus auf dem Boden der Stoa steht. Der alte Kampf zwischen Stoikern und Epikureern, der Jahrhunderte hindurch getobt hat, wird von der Apologetik fortgeführt. Die Berufung der Stoa auf die Zweckmäßigkeit des Daseins und die Ausschaltung des Zweckbegriffs durch den Epikureismus, das sind zwei Gegensätze, zwischen denen es keinen Ausgleich gibt. Die Gründe, die Lactanz vorbringt,[88]) sind lediglich ein Abklatsch alten stoischen

[86]) z. B. Plutarch, non posse suav. vivi 21 p. 1101 C: *⟨οἱ Ἐπικούρειοι⟩ διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἁλιηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην.* Clemens Al. protrept. V p. 20, 8: *Ἐπικούρου μὲν γὰρ μόνου καὶ ἑκὼν ἐκλήσομαι, ὃς οὐδὲν μέλειν οἴεται τῷ θεῷ, διὰ πάντων ἀσεβῶν.* Weitere Belege Epicurea, p. 246 ff.

[87]) Immerhin ist die rhetorische Ausschmückung der Stelle z. T. dem Lactantius zuzuschreiben. Dies zeigt schon die Einflechtung der drei Zitate aus Lucrez (II 1097 ff.) und Cicero (Verr. IV 31, 69 und drei Verse aus *de consulatu suo*, erhalten durch de divin. I 12, 19 und II 20, 45) [Br.], die nur in loser Beziehung zum Zusammenhang stehen, und die sicher unser Autor hinzugefügt hat.

[88]) c. 17, 17: *si enim providentia nulla est, quomodo tam ordinate, tam disposite mundus effectus est?* c. 17, 18: *item si nulla providentia est, quomodo animalium corpora tam providenter ordinata sunt, ut singula quaeque membra mirabili ratione disposita sua officia*

Gutes, ja sie sind, genau betrachtet, gar keine Gründe, sondern dem Gegner wird nur der eigene Standpunkt vorgehalten, ohne daß der Beweis für das eine oder gegen das andere erbracht ist oder erbracht werden kann.

In engem Zusammenhang mit der Leugnung der Vorsehung steht die epikureische Physik, die dem Christen ebenfalls eine breite Angriffsfront bietet. Durch eifrige Lektüre des Lucrez hat er sich eine ziemliche Detailkenntnis von der Atomenlehre erworben. Er ist so vertraut mit ihr, daß er die Thesen Epikurs nicht nach Lucrez wörtlich zitiert, sondern in eigene Worte kleidet. Diesen stellt er dann kurz, ohne jeden Wortschwall, seine Einwände entgegen, so daß eine wirkungsvolle Folge von Rede und Gegenrede entsteht. Drei Gründe sind es nun, die unser Autor auf diese Weise gegen die Atomistik geltend macht. Wie kommt es, fragt er zunächst, daß wir die Atome weder sehen noch fühlen können, daß sie sich den Menschen überhaupt nicht in irgendeiner Weise bemerkbar machen? (c. 17, 22 f.). Dieser Einwand besitzt allerdings keine Beweiskraft, denn Lactanz übersieht, daß Lucrez, um ihm vorzubeugen, im ersten Buche eine Reihe von Dingen aufzählt, die wir ebenfalls nicht sehen, deren Existenz wir aber zugeben müssen, z. B. Gerüche (v. 292), die Verdunstung des Wassers, so daß Gewänder, die am Ufer eines Flusses aufgehängt werden, naß werden (v. 299). Schlagender ist das zweite Argument: wenn die Atome, wie Epikur zugibt, rauh und hakenförmig sind, so sind sie teilbar, da man dann wenigstens die vorstehenden Ecken abschneiden kann (c. 17, 25 f.). Trotz des Entkräftungsversuches des Lucrez muß eine Teilbarkeit solcher verästelter Atome denkbar sein. Endlich wird noch einmal der immer wiederkehrende stoische

conservent? c. 17, 20: *si nulla providentia est, cur imbres cadunt, fruges oriuntur, arbusta frondescunt?*

Einwand erhoben, daß durch zufälliges Zusammentreffen der Atome niemals eine so zweckmäßig eingerichtete Welt hätte entstehen können. Hierbei hätte Lactanz berücksichtigen können, daß nach Epikur die Atome beim Fallen etwas von der senkrechten Richtung abweichen (Lucr. II 210 ff.). Doch scheint er diese Lehre nicht gekannt oder nicht beachtet zu haben, was um so auffälliger ist, als Cicero, de nat. deor. I 25, 69 gegen sie polemisiert. Trotz dieser geringen Ausstellungen, die wir machten, zeigt aber die Polemik unseres Autors gegen die Atomistik, die de ira cap. 10 wiederholt wird,[89]) eine Sachkenntnis und Gründlichkeit, wie wir sie sonst nur allzuoft bei ihm vermissen.

Und volle Anerkennung verdient der Standpunkt, den Lactanz im folgenden vertritt. Fast hätte ich, fährt er cap. 17, 30 mit beißender Ironie fort, das größte Verdienst Epikurs vergessen. Er hat ja dem Menschen die Todesfurcht genommen: *quando nos sumus, mors non est; quando mors est, nos non sumus: mors igitur nihil ad nos.* Es ist ein erfreulicher Fortschritt, daß unser Autor im Gegensatz zum bisherigen, sich dem Tode so oft entgegensehnenden Christentume den Übergang vom Leben zum Tode, das Sterben, als etwas Schreckliches hinzustellen den Mut hat. *Mors misera non est, aditus ad mortem est miser,* zitiert er.

Woher dieses Zitat stammt, ist bisher nicht ermittelt worden. Doch verweist Brandt (Ausg. p. 234) auf eine inhaltlich außerordentlich ähnliche Stelle in den Briefen Senecas (ep. 30,9). Es liegt daher die Vermutung nahe,

[89]) Der Apologet macht dort, vielfach unter Beibehaltung des gleichen Wortlauts, dieselben Gegengründe geltend. Zwar sind die Ausführungen mit reicherem oratorischen Beiwerk versehen, vor allem wird eine große Anzahl von Dingen aufgezählt, deren Entstehung durch Atome dem Lactanz unerklärlich erscheint, doch werden wesentliche neue Gesichtspunkte in der Argumentation nicht zur Sprache gebracht.

daß der Beleg aus einer verlorenen Schrift des Autors, vielleicht *de immatura morte* stammt, aus der Lactanz, wie wir sahen, allem Anschein nach auch einen Teil seiner Ausführungen über das ewige Leben entlehnt hat. Immerhin: mag Lactanz auch nur eine bereits lange vor ihm ausgesprochene Meinung dem Epikur entgegenhalten, so ist doch die Erwähnung dieses Zitates für ihn und seine Zeit charakteristisch; das sterbensfrohe Urchristentum, dessen Gedanken nur auf das Weltende gerichtet waren, hat keine Existenzberechtigung mehr. Jetzt beginnt das Christentum Staatsreligion zu werden; will es diese Stellung behaupten, so muß es das Leben auf sein Panier schreiben.[89a])

Die Behandlung des Sterbens lenkt endlich die Gedanken unseres Autors auf die Lehre Epikurs, daß die Seele sterblich sei, und daß die Götter sorglos in den Intermundien lebten. Eine eingehende Begründung für die Unsterblichkeit der Seele will der Apologet, wie er selbst cap. 17, 34 sagt, erst im letzten Buche seines Werkes geben, doch zieht er schon hier mit dem ihm eigenen Formtalent aus der Anschauung Epikurs die Konsequenzen (c. 17, 35 ff.). Wenn es keine Vergeltung im Jenseits, keinen Zorn Gottes gäbe, dann seien allerdings Egoismus und Augenblicksgenüsse das einzig Empfehlenswerte: *ergo nullum diem, nullum denique temporis punctum fluere nobis sine voluptate patiamur* (c. 17, 38)! Eine solche Moral, so schließt er, kann nur für Räuber und Verbrecher Gültigkeit haben.[90])

Das sind die Grundzüge des Kampfes des Lactantius gegen Epikur. Wir konnten feststellen, daß er sich aus Cicero und Lucrez verhältnismäßig eingehend über die

[89a]) vgl. Geffcken, Neue Jahrb. für d. klass. Altertum 1903, 1. Abt. p. 558. (s. Nachtrag.)

[90]) Ähnliche Vorwürfe sind dem Epikureismus von seinen Gegnern wiederholt gemacht worden; so spricht Plutarch, adv. Col. 2 p. 1108 D von einem ζῆν ἀγεννῶς καὶ θηριωδῶς; s. auch ibid. 34 p. 1127 D.

Lehre des Gegners orientiert hat, und daß die Gegenargumentation, bei der ihm die stoische Antikritik gegen den Epikureismus manche Anregung und Unterstützung bot, in sachlicher Beziehung über der Durchschnittshöhe steht. Freilich versprach diese Saat für einen Christen auch die reichste Ernte.

b) Stoa und Pythagoreismus (c. 18 und 19).

Auf Schritt und Tritt haben wir den großen Einfluß der stoischen Philosophie auf Lactanz nachweisen können. Ihr hatte er vor seinem Übertritt zum neuen Glauben am meisten zugeneigt, und auch als Christ hat er ihren Mantel nicht ausgezogen. Nicht nur, daß sie ihm vielfach die Waffen gegen die Akademie und den Epikureismus geliefert hat, seine ganzen christlichen Anschauungen zeigen einen starken stoischen Einschlag. Daher ist es verständlich, daß sein Kampf gegen die Stoa nicht von dem gewohnten Selbstbewußtsein getragen ist, auch sind einige Grundzüge des Stoizismus, vor allem der Vorsehungsglaube, aus naheliegenden Gründen überhaupt nicht zur Sprache gebracht worden. Lactanz war nicht Christ genug, um für die Unterschiede zwischen stoischem Pantheismus und christlichem Monotheismus ein ausgeprägtes Empfinden zu haben. Er hat auch selbst gefühlt, daß er dem Gegner, dem er so manches Argument, so manche Anregung verdankt, nicht gewachsen ist. Denn um sich eine breitere, mehr Erfolg versprechende Angriffsfront zu schaffen, richtet er seine Pfeile gemeinsam gegen Stoa und Pythagoreismus mit der etwas weit hergeholten Begründung, daß beide an ein Fortleben der Seele nach dem Tode glauben.

Mit der Argumentation gegen diesen pythagoreischen und stoischen Unsterblichkeitsglauben zeigt der Apologet sich nicht im günstigsten Lichte. Wir haben oben (p. 41) gesehen, daß er sich bei seinen Ausführungen über das ewige Leben auf Seneca beruft, ja, wie es scheint, hat

er die Ansichten, die er dort vertritt, teilweise im Anschluß an dessen Schrift *de immatura morte* entwickelt. Konsequenterweise hätte er also hier unumwunden anerkennen müssen, daß bereits die Stoa einen gewissen Unsterblichkeitsglauben gepredigt hat. Er hätte dann immer noch die Möglichkeit gehabt, die großen Gegensätze zwischen Stoizismus und Christentum klarzulegen. Allein wie er bei der Behandlung der heidnischen Güterlehre vermeidet, auf die Lehren der Philosophen über die Unterschiede von Körper und Geist einzugehen, so weicht er auch hier aus. Mit der banalen Bemerkung: sie haben nur durch Zufall das Richtige gefunden, und der durch keine Beweise gestützten Behauptung, die pythagoreische Anschauung von der Präexistenz der Seele sei falsch, entledigt er sich der Pflicht einer sachlichen Polemik.

Schnell verläßt er dieses Thema, dessen Behandlung ihm, wie er wohl selbst fühlt, wenig Ehre macht. Glücklicher kämpft er gegen diejenige Lehre der stoischen Ethik, die am wenigsten mit dem Wesen des Christentums vereinbar ist, gegen die *εὔλογος ἐξαγωγή*, die Selbsttötung. Er vermag keinen Unterschied dazwischen zu finden, ob man sich selbst oder einen andern tötet, beides ist ihm ein *homicidium*. Wie wir uns das Leben nicht geben, so dürfen wir es uns auch nicht nehmen, selbst dann nicht, wenn es uns unerträglich erscheint. Ein Mörder war also Cato, der Märtyrer der Stoa, ein Mörder war Theombrotos von Ambrakia, der sich ohne jeden Grund nach der Lektüre von Platons Phaedon ins Meer gestürzt hat.[91])

[91]) Mit Recht hat Brandt die handschriftliche Überlieferung *Theombrotus* wiederhergestellt, obgleich sowohl in dem Epigramm des Kallimachos, das über den Tod dieses Philosophen berichtet (Anth. Pal. VII 471) als auch bei Cicero, Tusc. I 34, 83 f., aus dem Lactanz die Erzählung kennt, die Schreibung *Kleombrotos* (*bez. Cleombrotus*) vorliegt. Denn in den Handschriften des Augustin, de civ. Dei I 22, der unsere Stelle benutzt hat, steht abgesehen

Bekanntlich waren die Christen nicht die ersten, die die Frage nach der Zulässigkeit des Selbstmordes verneinten. Bereits die Pythagoreer lehrten, daß der Mensch sich nicht eigenmächtig von dem Orte, der ihm von der Gottheit angewiesen sei, entfernen dürfe (Plato, Phaedo 62 B: *ὁ μὲν οὖν* (i. e. *Φιλόλαος*) *ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν*. Den gleichen Standpunkt vertrat Platon selbst (a. a. O. 61 D ff.). Doch diese Stimmen verstummten gegenüber der lauten Propaganda, die die Stoiker durch Wort und Tat für den freiwilligen Tod machten, ebenso gestatteten ihn die Epikureer als Ausweg aus den Drangsalen des Lebens, wenn sie auch der stoischen Empfehlung des Selbstmordes ablehnend gegenüberstanden (s. Zeller III 1⁴ p. 470). Auch die Schriften Ciceros zeigen, daß dem antiken Empfinden der Begriff der Strafbarkeit des selbstgewählten Todes fehlte. Er erwähnt zwar im Cato maior 20,73 die pythagoreische Auffassung: *vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere,* in ähnlicher Weise sagt er Tusc. I 30, 74: *vetat* [*enim*] *dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare,* doch die Lobeserhebungen, die einem Cato zuteil werden (z. B. Tusc. a. a. O.), und überhaupt die ganze Grundstimmung, die das erste Buch der Tuskulanen durchweht, zeigen deutlich, daß Cicero zwischen dem natürlichen und freiwilligen Tode kaum unterscheidet. Erst die Neuplatoniker und die Christen haben die unbedingte Unzulässigkeit des Selbstmordes vertreten, ohne daß sie jedoch in ihren Begründungen über das, was bereits die Pythagoreer und Platon für ihren Standpunkt geltend gemacht hatten, wesentlich hinauskamen,[91a]) zumal wenn sie sich, wie

von einer anderen belanglosen lautlichen Abweichung die gleiche Schreibung wie bei Lactanz. Wir haben es also offenbar mit einem mnemonischen Versehen unseres Autors zu tun.

[91a]) Vgl. über das ganze Problem R. Hirzel, Archiv f. Religionswiss. XI (1908) p. 75 ff., bes. p. 469 ff.

Lactanz an unserer Stelle, lediglich auf Vernunftgründe beriefen.[92]) Sicherlich sind unserm Autor auch die erwähnten Cicerostellen, an denen des pythagoreischen Standpunktes gedacht wird, bekannt gewesen. Ja, an Ciceros Worten Tusc. I 30, 74 scheint er stillschweigend Kritik zu üben. Dort heißt es: *cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut . . . nunc Catoni . . ., ne ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit . . .*, während Lactanz nicht anerkennen will, daß Cato einen zwingenden Grund zum Selbstmorde gehabt habe: *nam mihi Cato videtur causam quaesisse moriendi non tam ut Caesarem fugeret quam ut Stoicorum decretis obtemperaret, quos sectabatur, suumque nomen grandi aliquo facinore clarificaret* (c. 18, 11). Diese Kritik ist nun freilich verfehlt, da sie einen inneren Widerspruch enthält. Der Ruhm ist in den Augen des Stoikers ein Adiaphoron, er kann niemals Beweggrund, sondern höchstens Begleiterscheinung einer sittlich guten Tat sein. *Gloria umbra virtutis est: etiam invitam comitabitur*, heißt es bei Seneca, ep. 79, 13. Diese und viele andere Stellen bei Seneca, an denen das Lob Catos gesungen wird, hätten Lactanz belehren können, daß den Römer nicht das Bestreben, seinen Namen mit einem Glorienscheine zu umgeben, zum Selbstmorde veranlaßte. Also wir sehen wieder, daß dem Apologeten die philosophische Durchbildung für eine sachlich richtige und gründliche Polemik fehlt.

Überhaupt sagt ihm begreiflicherweise der Kampf gegen die Stoa nicht recht zu. Daher wendet er sich, wie bereits angedeutet, im folgenden gegen die Pythagoreer, deren Seelenwanderungslehre er mit Spott und Hohn überschüttet: '*[sed] fortasse vel errore aliquo vel gratia sit effectum, ut ille solus Lethaeum gurgitem non attigerit nec oblivionis aquam gustaverit: videlicet senex vanus, sicut otiosae*

[92]) Augustin, der de civ. Dei I 20 ff. die gleiche Frage behandelt, sucht seine wichtigsten Argumente durch die Interpretation von Bibelstellen zu gewinnen (s. Hirzel a. a. O. p. 472).

aniculae solent, fabulas tamquam infantibus credulis finxit (c. 18, 16), Bei der Polemik gegen diese Lehre, die der Phantasie eines Christen weitesten Spielraum läßt, befindet sich Lactanz in seinem Element. Es ist daher kein Wunder, daß er die Metempsychose des Pythagoras an zahlreichen Stellen der Institutionen zum Zielpunkt seiner Angriffe macht (z. B. III 19, 19; VII 12, 30 f.; 23, 2 al.). Seine Fähigkeit, die Darstellung mit Ironie zu würzen und denselben Gedanken in den verschiedensten Farben schillern zu lassen, erscheint unerschöpflich, aber leider müssen wir auch hier wieder feststellen, daß er nicht allein die Argumente, sondern, wenn sich ihm Gelegenheit bietet, auch gern einmal Wortspiele und Pointen aus fremder Hand herübernimmt. Minucius Felix sagt c. 34,7 von der Lehre des Pythagoras: *non philosophi sane studio, sed mimi convicio digna ista sententia est*, was Lactanz d. i. VII 12, 31 wiederholt: *quae sententia deliri hominis quoniam . . . mimo dignior quam scola fuit . . .* Wieder hat er, wie bei der Entlehnung aus Cyprian (s. o. p. 24), um die Spur zu verwischen und nicht als Plagiator zu erscheinen, eine geringe Änderung vorgenommen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß beide Apologeten diese geschickte Antithese, den Gegensatz von ernster Wissenschaft und leichtem Possenspiel, unabhängig voneinander auf die gleiche Lehre zur Anwendung gebracht haben.

Die Behandlung des Glaubens an die Seelenwanderung läßt unsern Autor noch einen Augenblick bei dem Leben nach dem Tode verweilen. Er stellt hier wiederum den Anschauungen seiner Gegner seine eigene Auffassung über das Leben im Jenseits gegenüber, wobei er sich ausnahmsweise auf die *divinae litterae*, die Heilige Schrift, beruft (c. 19, 1 ff.). Der Tod ist weder, wie Cicero[93]) behauptet, auf jeden Fall ein Glück noch auf jeden Fall ein

[93]) de leg. fr. 3 [Br.].

Unglück: *nam sicut vita ipsa bonum est si cum virtute vivatur, malum si cum scelere, sic et mors ex praeteritis vitae actibus ponderanda est* (c. 19, 9).

Selbstverständlich teilt der Apologet gleichzeitig wieder einige Seitenhiebe aus. Bei Cicero glaubt er wieder einmal zwei miteinander in Widerspruch stehende Stellen gefunden zu haben (c. 19, 7), auch fühlt er sich berufen, eine Erklärung von Euripides' tiefsinnigem Zweifel: wer weiß denn, ob nicht das Leben Tod, der Tod Leben bedeutet,[94]) geben zu müssen, eine Erklärung, die freilich an Trivialität und Einfalt nichts zu wünschen übrig läßt.[95])

Ferner erregt sein lebhaftes Mißfallen eine Äußerung, die Platon getan haben soll, er sei der Natur dankbar, daß er als Mensch, als Mann, als Grieche, als Athener und als Zeitgenosse des Sokrates geboren sei (c. 19, 17 ff.).[96]) Ein ganzes Arsenal von Waffen wird aufgeboten, um die Verblendung (c. 19, 18: *caecitas*) Platons zu erweisen. Wie viel dankbarer hätte er der Gottheit sein sollen, daß sie ihm Begabung geschenkt habe, daß sie ihn eine gute Erziehung habe genießen lassen (c. 19, 21). Hat es nicht an anderen Orten und zu anderen Zeiten Männer der Wissenschaft gegeben, die alle Söhne Athens aufwiegen? Oder hat es etwa zur Zeit des Sokrates nur Mustermenschen gegeben? Waren nicht auch Kritias und Alkibiades seine

[94]) fr. 638 Nauck.[2] [Br.]. Die Worte sind ein so häufig betretener Gemeinplatz (s. Nauck), daß Lactanz nicht einmal den Namen des Euripides nennt. In der patristischen Literatur finden sie sich noch Clemens Al. strom. III p. 185, 48 und Orig. c. Cels. III 50.

[95]) *ita primum bonum esse non nasci, secundum citius mori* (c. 19, 13).

[96]) Derselben Äußerung des Platon gedenkt Plutarch, Marius c. 46 [Br.]. Sie scheint zum eisernen Bestand der Anekdotenliteratur gehört zu haben, wenigstens zeigt die abweichende Fassung bei dem Griechen und dem Römer, daß wir es mit verschiedenen Fäden der Tradition zu tun haben.

Hörer, von denen der eine der erbittertste Feind des Vaterlandes, der andere der grausamste aller Tyrannen war? (c. 19, 18—25). Diese Kritik an dem Ausspruche Platons zeigt von neuem, in wie hohem Maße Lactanz die Gabe besessen hat, fremdes Gut in sich aufzunehmen und polemisch zu verwerten. Bereits von den Anklägern war dem Sokrates die Schülerschaft des Kritias und Alkibiades vorgehalten worden, wie Xenophon[97]) berichtet. Rhetorisch ausgeschmückt wurde dieser Vorwurf dann bekanntlich durch die Schrift des Sophisten Polykrates (s. Zeller II 1[4] p. 192 f.). Wer unserm Autor dieses Argument übermittelt hat, läßt sich nicht mehr feststellen, doch ist es offenbar Gemeingut der Popularphilosophie gewesen, wie schon die mehrfachen Anspielungen bei Aelian (z. B. var. hist. IV 15; XI 10) beweisen.

Wenn wir die Argumentation des Apologeten gegen Stoa und Pythagoreismus noch einmal überblicken, so sehen wir, daß die Hitze des Kampfes im Abflauen begriffen ist, wir haben den Höhepunkt überschritten. Lactanz verliert seine ursprünglichen Gegner schließlich ganz aus dem Auge, um an einzelnen Aussprüchen des Cicero, Euripides, Platon Kritik zu üben. Der Autor will vor sich selbst nicht eingestehen, daß die Darstellung nicht mehr so durchsichtig und straff gegliedert ist. Daher bemüht er sich krampfhaft, durch künstliche Übergänge ein einheitliches Bild zu schaffen. So versucht er besonders den Übergang von einem Zitat zum andern leicht und unauffällig zu gestalten, z. B. c. 19, 13: *hinc nata est inepta illa sententia;* c. 19, 17: *non dissimile Platonis illut est.* Es sind nicht mehr einheitliche, große Gesichtspunkte, gegen die sich die An-

[97]) Mem. I 2, 12: *ἀλλά, ἔφη γε ὁ κατήγορος, Σωκράτει ὁμιλητὰ γενομένω Κριτίας τε καὶ Ἀλκιβιάδης πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιησάτην.* Zur Interpretation der Stelle vgl. Zeller II 1[4] p. 212, 3 (s. auch H. Markowski, *De Libanie Socratis defensore*, Breslau 1910, p. 18).

griffe richten, nur noch vereinzelt vermögen wir größere Gedankenkomplexe herauszuschälen. Aber gerade bei dieser Art der Polemik zeigt sich die schriftstellerische Gewandtheit des Apologeten, der nie um Worte verlegen ist, wenn es gilt, Gedankensprünge zu verdecken und Dinge, die nur in losem Zusammenhange miteinander stehen, aneinanderzuketten.

c) Sokrates und Platon (c. 20—22).

Trotz der in diesem letzten Teile der Polemik vorherrschenden aphoristischen Betrachtungsweise, die, nicht mehr gebunden an eine strenge Disposition, willig den Eingebungen des Augenblicks folgt, verweilt Lactanz etwas eingehender bei Sokrates und Platon. Er mag ihre Größe geahnt haben, verstanden hat er sie nicht. Ja, seine Kenntnis von beiden ist, wie wir sehen werden, nur eine äußerst oberflächliche.[98]) Von des Sokrates Lehre kennt er nichts außer einigen wenigen Aussprüchen; aus seinem Leben sind ihm nur die wichtigsten Tatsachen, wie sein Gefängnis und Tod bekannt.[99]) Er hat an unserer Stelle einige anerkennende Worte für ihn wegen seines Geständnisses, daß man nicht alles wissen könne (c. 20, 6—8). Doch findet er bei ihm auch *multa non modo laude indigna sed etiam reprehensione dignissima, in quibus fuit suorum simillimus* (c. 20, 9). Mit dem *multa* ist es allerdings nicht weit her. Seinen Unwillen äußert er über einen angeblichen Ausspruch des Sokrates: *quae supra nos, nihil ad nos,*[100]) den er

[98]) Pichon, Lactance, p. 105 ist für seine Behauptung: *Lactance engage contre le collectivisme de la „République" une lutte énergique, une des plus originales de son livre* den Beweis schuldig geblieben.

[99]) d. i. II 3, 5; VII 2, 10 al.

[100]) Dieser Ausspruch findet sich in unserer älteren Sokrates-Überlieferung nicht, erst im Zeitalter der Apologetik begegnen wir ihm (Minuc. Felix c. 13, 1; Tertull. ad. nat. II 4; Hieron. adv.

natürlich mit einem Kommentar versieht (c. 20, 11 ff.). In sehr gereiztem Tone verurteilt er ferner des Sokrates Schwur bei Hund und Gans und sein Opfer des Hahns.[101]) Der *homo scurra* ist für ihn abgetan:[102]) *dementisse hominem putarem, si morbo adfectus perisset* (c. 20, 15—17). Im Gegensatz zu diesem scharfen Tadel ist Lactanz an anderen

Rufin. III 8). Dieses plötzliche, nicht auf historischer Tradition beruhende Auftauchen legt die Vermutung nahe, daß wir es mit einem Produkt populärphilosophischer Betrachtungsweise zu tun haben, das dann in der Patristik Gemeinplatz wurde. Man mag ihm die Äußerung in den Mund gelegt haben, um mit wenigen Worten seine Stellung zur Physik und Metaphysik zu charakterisieren. Übrigens werden die Worte in der Apologetik sehr verschieden beurteilt: während unser Autor den Sokrates aufs schärfste tadelt, zollt Minucius Felix ihm Anerkennung; Tertullian schreibt den Ausspruch sogar dem Epikur zu. Auch diese merkwürdige Disharmonie scheint zu beweisen, daß der Entstehungsprozeß der Worte zeitlich etwa mit den Anfängen der römischen Patristik zusammenfällt.

[101]) Der Tadel des Sokrates wegen seines Schwures bei Tieren oder Bäumen ist ein häufig wiederkehrender Gemeinplatz in der patristischen Literatur (Theoph. ad Autol. III 2; Acta s. Apoll. 19; Philostratus vita Apoll. VI 19; Tertull. apol. 41 u. a.; s. G. Rauschen, Tertull. apologetici recensio nova, Bonn 1906, p. 51, 4). Auch hier zeigt sich auf der einen Seite das gedankenlose Weitergeben der Tradition, auf der andern der originelle Geist, der überkommenes Gut selbständig zu verwerten weiß. Während die meisten Apologeten in dem Schwur des Sokrates einen Beweis seines Unglaubens oder Unverstandes sehen, erblickt Tertullian darin ein Zeichen seiner Verachtung des heidnischen Götterglaubens. Vgl. R. Heinze, Tert. Apol. 1910, p. 363.

[102]) Die Bezeichnung des Sokrates als *scurra* findet sich Cicero, de nat. deor. I 34, 93, außerdem begegnen wir ihr in der patristischen Literatur bei Minucius Felix c. 38, 5 [Br.]. Lactanz mag durch Minucius auf diese Schmähung des Philosophen aufmerksam gemacht worden sein, doch muß ihm auch die Cicerostelle bekannt gewesen sein, da an unserer Stelle der Epikureer Zenon, der das Wort gebraucht hat, genannt wird, was bei Minucius nicht der Fall ist.

Stellen wieder des Lobes voll von Sokrates, z. B. nennt er ihn wenige Kapitel vorher (c. 17, 29) zusammen mit Platon *rex philosophorum*, ähnlich de ira dei c. 1, 6 *omnium philosophorum doctissimus*. Dieses Schwanken in der Beurteilung des Sokrates, das sich auch bei anderen Apologeten findet,[103]) ist auffällig, aber psychologisch verständlich: die Christen empfinden unwillkürliche Begeisterung für den freimütigen Philosophen, dann werden sie sich jedoch dessen bewußt, daß sie einem Heiden Lob spenden und verfallen auf diese Weise in das entgegengesetzte Extrem des unmäßigen und ungerechten Tadels. Es ist aber auch der beste Beweis, daß viele Apologeten, Lactanz nicht ausgenommen, keine wirkliche Kenntnis von Sokrates besitzen. Gedankenlos übernimmt er die über ihn kursierenden Geschichtchen, und ohne jede Kritik schließt er sich dem Werturteile seiner Vorgänger an.

Auch die nun folgende Polemik gegen Platon zeichnet sich nicht gerade durch Vielseitigkeit und Sachlichkeit aus. Und in der Tat besitzt unser Autor keine in die Tiefe gehende Kenntnis von seiner Philosophie, obwohl er ihn, beeinflußt durch die Verehrung, die er im Christenlager genoß, überaus häufig nennt. In diesem Zusammenhange, der doch ausschließlich der Polemik gewidmet ist, bekämpft er, wenn man von den kurzen Erwähnungen der Gütergemeinschaft und des Philosophenkönigtums im Idealstaate absieht, nur noch e i n e für den Gesamtbau der platonischen Philosophie ziemlich nebensächliche Frage, die Weibergemeinschaft (c. 21; 22). Die Argumentation gegen diese Lehre erweckt nun allerdings auf den ersten Blick den Anschein einer gewissen Sachlichkeit, da der Apologet mehrere in direkter Rede gehaltene Zitate aus Platon anführt. Wir müssen also zunächst der Frage nähertreten, woher diese Belege stammen.

[103]) vgl. Geffcken, Sokrates u. d. alte Christentum 1908.

A priori ist es natürlich möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß unser Autor aus erster Hand geschöpft hat. Die ältesten der Apologeten, wie Justinus und Theophilos, kannten Platon zwar nicht aus eigener Lektüre. Fast alle von ihnen herangezogenen Stellen lassen sich noch heute als Gemeinplätze nachweisen, die von ihnen aufgegriffen und ohne Verständnis weitergegeben wurden.[104]) Doch mit der Güte der Apologetik wuchs auch die Gewissenhaftigkeit und Wissenschaftlichkeit. Clemens von Alexandria war ein ausgezeichneter Kenner Platons, auch in der *Cohortatio ad Graecos* finden wir selbständige Zitate, ebenso lassen sich bei Arnobius Spuren der Platonlektüre nachweisen.[105]) Und wie steht es bei seinem Schüler? Bedenken schwerster Art hindern uns, das gleiche anzunehmen. Zunächst ist im höchsten Grade auffällig, daß er Platon in lateinischer Sprache zitiert. Wir haben des Lactanz Leidenschaft, Schriftsteller auszuschreiben, zur Genüge kennen gelernt, auch daß er mit einer gewissen Sorgfalt sein Original wiederzugeben pflegt, haben wir hervorgehoben. Es steht außer Zweifel, daß er Platon, wenn er ihm vorgelegen hätte, so wiedergegeben haben würde, wie er ihn las. Er hat zwar abgesehen von der Sibyllenliteratur keine besondere Vorliebe für griechisch schreibende Autoren, aber es fehlt nicht an Beispielen für griechische Prosazitate.[106]) Dieses Argument läßt sich durch andere vermehren. Wenn Lactanz den Platon gekannt hätte, warum hat er dann (abgesehen von der Weibergemeinschaft, die durch ihre Absonderlichkeit bekannt war) niemals eine seiner philosophischen Lehren im Zusammenhange behandelt, obwohl sich hierzu überall Gelegenheit

[104]) Geffcken, Zwei gr. Apol. p. 103, 4; 251.
[105]) Geffcken, a. a. O. p. 254; 269; 287.
[106]) Aus Hermes Trismegistos werden mehrfach größere Stellen wörtlich ausgeschrieben, z. B. d. i. II 15, 6; VII 18, 4.

bot?[107]) Auch andere Stellen der Institutionen verraten, daß unser Autor nur einen recht oberflächlichen Einblick in die platonische Philosophie hat. So sagt er cap. 25, 7 von Platon, er habe die Philosophie unters Volk bringen wollen, obwohl dieser stets, z. B. de rep. 428 D f. und Polit. 293 A, ausdrücklich hervorhebt, Philosophie zu treiben sei keine Sache der breiten Masse, nur wenige seien befähigt dazu. Und vergleichen wir endlich einmal die vier für uns in Frage kommenden Stellen mit dem Original.[108]) Von einer Übersetzung oder freien Wiedergabe kann gar keine Rede sein. Nur in den gröbsten Umrissen ist eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden. Wir dürfen, wenn wir alle aufgezählten Momente zusammenfassen, als erwiesen ansehen, daß Quellenbenutzung aus erster Hand nicht vorliegen kann. Es ist also unsere Aufgabe, nach dem Vermittler Umschau zu halten.

Unsere Stelle hat in der äußeren Form auffallende Ähnlichkeit mit der Polemik, die Lactanz an Epikur-Lucrez übt (cap. 17; s. o. p. 60). Dort wie hier finden wir dasselbe rhetorische Kunstmittel, die Rede und Gegenrede. Der Gegner stellt seine These auf, und es erfolgt sofort die Erwiderung des Lactantius. Dort hatten wir gesehen, daß er den Epikur nicht wie sonst durch Lucrez reden ließ, daß er vielmehr selbst des Gegners Ansicht in Worte kleidete, um sie sich für die Antwort mundgerecht zu machen. Sollte es hier, wo die Polemik dasselbe Gewand trägt, anders sein? Lactanz hat die scheinbaren Platon-

[107]) z. B. sein Unsterblichkeitsglaube, seine Kosmologie, seine Ansichten über Meinen und Wissen, um nur einige Berührungspunkte aus dem dritten Buche der Institutionen zu erwähnen.

[108]) cap. 21, 2 ~ de rep. 416 D
„ 21, 4 ~ „ „ 457 C
„ 21, 6 ~ „ „ 473 D
„ 21, 7 ~ „ „ 463 C ff. [Br.].

Zitate, die hier wie dort mit *dixit* oder *inquit* eingeleitet werden, selbst dem Gegner in den Mund gelegt. Es ist wahrlich keine eingehende, über den Inhalt einer Handbuchnotiz hinausgehende Kenntnis von Platons Lehre vom Weiberstaat erforderlich, um einen Satz wie: *matrimonia quoque, inquit, communia esse debebunt* (c. 21, 4) niederschreiben zu können. Ebenso handelt es sich auch bei den übrigen Einwänden nur um die allerelementarsten Grundbegriffe der Lehre vom Idealstaate. Die einzige Stelle, durch die man stutzig werden könnte, wäre cap. 21, 6: *at idem dixit beatas civitates futuras fuisse, si aut philosophi regnarent aut reges philosopharentur* ~ Plato, de rep. 473 D: *ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι...* Doch der Inhalt dieser Stelle, die den Schlüssel der ganzen Staatslehre Platons bildet, ist dem Lactanz, wie jedem anderen gebildeten Römer, sicherlich auch vertraut gewesen, wenn er das griechische Original nicht gelesen hatte. Zunächst dürfte sich jedes Handbuch der Philosophie einer ähnlichen Fassung bedient haben; ferner ist unserm Autor, da er auch sonst (c. 14, 17) die Briefe Ciceros zitiert, ohne Zweifel bekannt gewesen, daß dieser ad Quintum fr. I 1, 29[109]) eine fast wörtliche Übersetzung jener Stelle gibt, endlich ist nach einem bei Nonius[110]) erhaltenen Fragment nicht unwahrscheinlich, daß sich im vierten Buche von Ciceros Schrift *de republica* eine Skizze des Philosophenstaates gefunden hat. Demnach kann also auch diese Stelle unsere

[109]) *Atque ille quidem princeps ingenii et doctrinae Plato tum denique fore beatas res publicas putavit, si aut docti et sapientes homines eas regere coepissent aut ii, qui regerent, omne suum studium in doctrina et sapientia collocassent.*

[110]) p. 362, 11 M.: *et noster Plato magis etiam quam Lycurgus, omnia qui prorsus iubet esse communia, ne quis civis propriam aut suam rem ullam queat dicere.* s. Brandt, Ausg. Addenda p. CXIV.

Gesamtauffassung von der Stellung des Lactantius zu Platon nicht modifizieren. Er hat den Griechen nicht im Original gekannt, hat sich jedoch, sei es aus Cicero, sei es aus einem Kompendium, einige elementare Kenntnisse der Lehre vom Idealstaate angeeignet, die er für einen wirkungsvollen Wechsel von Rede und Gegenrede verwertet.

Charakteristisch ist nun wieder die Art und Weise, wie Lactanz den Platon bekämpft. Die beiden weitaus wichtigsten Punkte, die er zur Sprache bringt, die Gütergemeinschaft und das Philosophenkönigtum, fertigt er mit je einer rhetorischen Frage ab (c. 21, 3; 6), während er die Forderung der Weibergemeinschaft, die im platonischen Staate doch nur eine untergeordnete Rolle spielt, breittritt (c. 21, 7 ff.). Einen besseren Tummelplatz, seiner Zunge und Phantasie freien Lauf zu lassen, konnte er nicht finden. In grellen Farben zeichnet er die allgemeine Verwirrung der verwandtschaftlichen Grade, die die Ertötung jedes Gefühls der Pietät zwischen Gatten, Eltern und Kindern zur Folge habe (c. 21, 8—12). Wollte Platon die Gegensätze unter den Menschen ausgleichen, so durfte er nicht die Ehen aufheben und hinfällige, äußere Dinge wie Geld und Gut beseitigen, so mußte er die Menschheit innerlich einander näher bringen (c. 22, 3 ff.): *sic virtutem dum vult omnibus dare, omnibus ademit.* Sein Idealstaat ist eine Vergewaltigung menschlicher Moral und menschlicher Natur (c. 22, 10). — Es ist auffällig, daß die platonische Lehre der Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft in der antiken Literatur verhältnismäßig selten auf Widerspruch gestoßen ist. Am schärfsten ist sie von Aristoteles bekämpft worden. Mit klarem, praktischem Blicke weist er auf die großen sittlichen Gefahren bei der Aufhebung der verwandtschaftlichen Bande, auf die Unmöglichkeit, die platonischen Vorschläge durchzuführen, hin (Polit. II c. 2 p. 1261, b, 32 ff.; c. 3 p. 1262, a, 14—40; s. Zeller II 2^3 p. 696 ff.). Die Apologeten griffen dann diese Frage wieder

auf, natürlich nur, um gegen eine heidnische Anschauung polemisieren zu können. Außer Lactanz behandeln sie Theoph. ad Autol. III 6, 2 und Euseb. praep. XIII 18, 18; vgl. auch die Clementin. Homilien V 18.

d) Die *„minores philosophi“* (c. 23 und 24).

Nachdem Lactanz die wichtigen Schulen und Persönlichkeiten abgetan hat, gibt er noch eine Blütenlese der Lehren weniger bedeutender Philosophen, um seine letzten Trümpfe gegen die Gegner auszuspielen. Die Polemik gegen diese *„minores philosophi“* (c. 23, 1) legt kein Gewicht auf irgendwelche Vollständigkeit, nur noch einige Stichproben von den Verwirrungen der Philosophen will sie geben.

Die gänzliche Verachtung des Geldes vermag er nicht zu billigen. Das sei kein Mut, sondern feige Flucht vor Gefahr (c. 23, 2). Auch Demokrit, der seine Äcker dem Staate geschenkt habe, verdiene keine Anerkennung, da es vom Übel sei, wenn alle so handeln würden (c. 23, 4). Und geradezu wahnsinnig sei der Mann, der sein väterliches Erbteil zu Geld gemacht und ins Meer gesenkt habe, um nicht ein Sklave seiner Güter zu werden. Dann hätte er wenigstens wie jener Tuditanus sein Geld unters Volk verteilen sollen. — Die Beispiele, die Lactanz hier aufzählt, sind zwar Gemeinplätze: daß Demokrit dem Staate seine Äcker geschenkt habe, berichten u. a. Cicero, de fin. V 29, 87 und Horat, ep. I 12, 12 (Zeller I 2^5 p. 844). Das zweite Beispiel bezieht sich auf Krates von Theben und war offenbar ein so bekannter *locus communis*, daß der Apologet seinen Namen nicht zu nennen brauchte; es kehrt in der christlichen Literatur wieder bei Hieronymus, epist. XIII ad Paulinum und Gregor von Nazianz, orat. IV 72 und ep. mor. X 129; Tuditanus endlich wird bei Cicero, Philipp. III 6, 16 genannt. Auch der Kern der Polemik des Lactantius ist nicht neu. Wie wir cap. 8, 16 gesehen haben, ist

ihm bekannt, daß die Peripatetiker eine gewisse Berechtigung äußerer Güter anerkannt haben; ebenso rechneten die Stoiker einen mäßigen Besitz zu den *προηγμένα* (v. Arnim, Stoic. vet. fr. III p. 23 ff.). Doch ist charakteristisch, daß unser Autor als erster unter allen Apologeten den Wert des Geldes betont. Wir sehen auch hier, daß das Christentum angefangen hat, sich mit den Fragen der Wirklichkeit und des Alltags abzufinden.

Den heftigsten Unwillen des Apologeten erregt ferner[111]) die Auffassung Zenons, daß das Mitleid, das sich wie alle übrigen Affekte nicht in das stoische Lebensideal einfügt (Cic., Tusc. III 9, 20 f.), eine Krankheit sei. Entrüstet ruft er aus: *ademit nobis affectum, quo ratio humanae vitae omnis continetur* (c. 23, 8). Der Christ berührt sich hier nahe mit dem Standpunkt der Peripatetiker, die ebenfalls die Affekte nicht nur gestatten, sondern für nützlich und erforderlich halten. Ohne Zweifel hat ihm Cicero, Tusc. IV 19, 43 ff. vorgeschwebt, wo über die stoische und peripatetische Anschauung eingehend gehandelt wird.

Zum Schluß endlich wendet sich Lactanz wieder gegen die naturwissenschaftlichen Probleme der Philosophie, gegen die er, wie immer, wenn er von ihnen spricht, wenig glücklich polemisiert. Daß er über die in der Tat paradoxe Ansicht des Anaxagoras, der Schnee enthalte schwarze Bestandteile, die ihm aus Cicero, Lucullus 23, 72 und 31, 100 bekannt ist, abfällig urteilt (c. 23, 11), wird ihm niemand zum Vorwurf machen. Doch auch dem ernsten Streben der alten Physiker, die Rätsel des Himmels zu

[111]) Lactanz stellt die einzelnen Vorwürfe, die er gegen die Philosophen erhebt, unvermittelt nebeneinander. Und doch sieht man auch hier wieder, daß er sich bemüht, wenigstens äußerlich einen gewissen Zusammenhang herzustellen. Sein Übergang von Demokrit zu Zenon lautet: *Zenonis autem paria peccata quis probat* (c. 23, 8); ähnlich auch im folgenden: *non minor in aliis dementia* (c. 23, 11).

ergründen, steht er nicht nur ablehnend, sondern völlig verständnislos gegenüber. Im folgenden verwechselt er, wohl weil er sich auf sein Gedächtnis verließ, zwei in keiner Weise miteinander im Zusammenhang stehende Cicero-Stellen. Im Lucullus 26, 82 [Br.] heißt es: *quid potest esse sole maius, quem mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant maiorem esse quam terram?* und in derselben Schrift 39, 123 [Br.] finden sich die Worte: *habitari ait Xenophanes in luna, eamque esse terram multarum urbium et montium.* Und was macht Lactanz daraus? *Xenophanes dicentibus mathematicis orbem lunae duodeviginti partibus maiorem esse quam terram stultissime credidit.* Darüber, daß er Sonne und Mond verwechselt, macht er sich keine Gedanken.[112])

Endlich fordert die Behauptung, daß die Erde eine Kugel sei, und die Lehre von den Antipoden, die er natürlich gänzlich mißversteht, unsern Autor zum hellen Spott heraus (c. 24). Bei einer solchen *insania, dementia, caecitas* fehlt es ihm selbstverständlich nicht an Worten.[113]) Ja, er versteigt sich zu der Vermutung, daß die Philosophen sich wohl Scherz zu treiben erlaubten und offenbar falsche Behauptungen aufstellten, um sich in ihrer Verteidigung dialektisch zu üben.

Über den sachlichen Wert dieser Art von Argumen-

[112]) Mit Recht bezeichnet Diels, Doxogr. graeci, p. 121, 1 diese Stelle als *„fraus“* und *„nugae“*.

[113]) c. 24, 1: *est quisquam tam ineptus qui credat esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita? aut ibi quae apud nos iacent, inversa pendere, fruges et arbores deorsum versus crescere, pluvias et nives et grandines sursum versus cadere in terram? ... semper eodem modo falluntur. cum enim falsum aliquid in principio sumpserint veri similitudine inducti, necesse est eos in ea quae consecuntur incurrere.* Lactanz besaß freilich in seiner Verständnislosigkeit gegenüber den Lehren der größten Geister des Altertums unter den Apologeten einen Vorgänger in Theophilos, der ad Autol. II 32, 9 ebenfalls die Kugelgestalt der Erde bezweifelt (Geffcken, Zwei gr. Apol., p. 251).

ihm bekannt, daß die Peripatetiker eine gewisse Berechtigung äußerer Güter anerkannt haben; ebenso rechneten die Stoiker einen mäßigen Besitz zu den *προηγμένα* (v. Arnim, Stoic. vet. fr. III p. 23 ff.). Doch ist charakteristisch, daß unser Autor als erster unter allen Apologeten den Wert des Geldes betont. Wir sehen auch hier, daß das Christentum angefangen hat, sich mit den Fragen der Wirklichkeit und des Alltags abzufinden.

Den heftigsten Unwillen des Apologeten erregt ferner[111]) die Auffassung Zenons, daß das Mitleid, das sich wie alle übrigen Affekte nicht in das stoische Lebensideal einfügt (Cic., Tusc. III 9, 20 f.), eine Krankheit sei. Entrüstet ruft er aus: *ademit nobis affectum, quo ratio humanae vitae omnis continetur* (c. 23, 8). Der Christ berührt sich hier nahe mit dem Standpunkt der Peripatetiker, die ebenfalls die Affekte nicht nur gestatten, sondern für nützlich und erforderlich halten. Ohne Zweifel hat ihm Cicero, Tusc. IV 19, 43 ff. vorgeschwebt, wo über die stoische und peripatetische Anschauung eingehend gehandelt wird.

Zum Schluß endlich wendet sich Lactanz wieder gegen die naturwissenschaftlichen Probleme der Philosophie, gegen die er, wie immer, wenn er von ihnen spricht, wenig glücklich polemisiert. Daß er über die in der Tat paradoxe Ansicht des Anaxagoras, der Schnee enthalte schwarze Bestandteile, die ihm aus Cicero, Lucullus 23, 72 und 31, 100 bekannt ist, abfällig urteilt (c. 23, 11), wird ihm niemand zum Vorwurf machen. Doch auch dem ernsten Streben der alten Physiker, die Rätsel des Himmels zu

[111]) Lactanz stellt die einzelnen Vorwürfe, die er gegen die Philosophen erhebt, unvermittelt nebeneinander. Und doch sieht man auch hier wieder, daß er sich bemüht, wenigstens äußerlich einen gewissen Zusammenhang herzustellen. Sein Übergang von Demokrit zu Zenon lautet: *Zenonis autem paria peccata quis probat* (c. 23, 8); ähnlich auch im folgenden: *non minor in aliis dementia* (c. 23, 11).

ergründen, steht er nicht nur ablehnend, sondern völlig verständnislos gegenüber. Im folgenden verwechselt er, wohl weil er sich auf sein Gedächtnis verließ, zwei in keiner Weise miteinander im Zusammenhang stehende Cicero-Stellen. Im Lucullus 26, 82 [Br.] heißt es: *quid potest esse sole maius, quem mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant maiorem esse quam terram?* und in derselben Schrift 39, 123 [Br.] finden sich die Worte: *habitari ait Xenophanes in luna, eamque esse terram multarum urbium et montium.* Und was macht Lactanz daraus? *Xenophanes dicentibus mathematicis orbem lunae duodeviginti partibus maiorem esse quam terram stultissime credidit.* Darüber, daß er Sonne und Mond verwechselt, macht er sich keine Gedanken.[112])

Endlich fordert die Behauptung, daß die Erde eine Kugel sei, und die Lehre von den Antipoden, die er natürlich gänzlich mißversteht, unsern Autor zum hellen Spott heraus (c. 24). Bei einer solchen *insania, dementia, caecitas* fehlt es ihm selbstverständlich nicht an Worten.[113]) Ja, er versteigt sich zu der Vermutung, daß die Philosophen sich wohl Scherz zu treiben erlaubten und offenbar falsche Behauptungen aufstellten, um sich in ihrer Verteidigung dialektisch zu üben.

Über den sachlichen Wert dieser Art von Argumen-

[112]) Mit Recht bezeichnet Diels, Doxogr. graeci, p. 121, 1 diese Stelle als *„fraus“* und *„nugae“*.

[113]) c. 24, 1: *est quisquam tam ineptus qui credat esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita? aut ibi quae apud nos iacent, inversa pendere, fruges et arbores deorsum versus crescere, pluvias et nives et grandines sursum versus cadere in terram? ... semper eodem modo falluntur. cum enim falsum aliquid in principio sumpserint veri similitudine inducti, necesse est eos in ea quae consecuntur incurrere.* Lactanz besaß freilich in seiner Verständnislosigkeit gegenüber den Lehren der größten Geister des Altertums unter den Apologeten einen Vorgänger in Theophilos, der ad Autol. II 32, 9 ebenfalls die Kugelgestalt der Erde bezweifelt (Geffcken, Zwei gr. Apol., p. 251).

tation, die sich selber richtet, brauchen wir kein Wort zu verlieren. Der Apologet steht nun einmal auf dem Standpunkt, daß alle Physik ein Unding und eine Gotteslästerung sei.

III. Die *peroratio* (c. 25—29).

Wir sind am Ende. Der Apologet hat sein Thema erschöpft. Die verschiedenen Disziplinen der Philosophie, die Schulen und die einzelnen Persönlichkeiten, sie alle sind, wenn auch nur allzu oft in recht oberflächlicher Weise, bekämpft worden. *Nunc pauca nobis de philosophia in commune dicenda sunt* (c. 25, 1). In einer längeren *peroratio* zieht Lactanz das Ergebnis seiner Untersuchung. Dieses ist nicht rein negativ. Mögen wir auch noch so viele Schwächen in seiner Beweisführung aufgedeckt haben, man kann ihm trotz aller Polemik, die er übt, nicht den Vorwurf machen, den er selbst vielen seiner Gegner gemacht hat, daß seine einzige Kunst in der Negation besteht, daß er für den Bau, den er zertrümmert, keinen neuen aufrichtet. In der *peroratio* des dritten Buches, die nicht nur den Abschluß des Kampfes gegen die Philosophie, sondern gleichzeitig den Übergang vom negativen zum konstruktiven Teile bildet, überwiegt schon das positive, christliche Element. Nach dem Vorgange Tertullians[114]) zieht er das Facit seiner Untersuchung in der Weise, daß er die Philosophie in ihrer Gesamtheit und das Christentum einander gegenüberstellt, um dadurch, daß er die Fundamentalunterschiede zwischen beiden hervorhebt, in protreptischer Weise die Überlegenheit des neuen Glaubens darzutun. Naturgemäß gibt er keine eingehenden Begründungen, sondern seine Ausführungen laufen in der Hauptsache auf eine Hervorkehrung des christlichen Standpunktes hinaus, den er unter Aufgebot aller rhetorischen Kunst in glänzenden

[114]) s. o. p. 7.

Farben zeichnet. Aus diesem Grunde kann man auch von einer eigentlichen Gedankenentwicklung nicht reden, doch lassen sich einige schärfer umrissene Zusammenhänge herausschälen, die wir im folgenden kurz skizzieren wollen.

Solange es Christen gab, war es ihr Stolz und die Wurzel ihrer Kraft, daß ihr Glaube Reichen und Armen, Herren und Knechten, Gelehrten und Ungelehrten in gleicher Weise genügte. Es ist kein Wunder, daß Lactanz dies bei der Philosophie vermißt. Cicero[115]) sage ausdrücklich, daß die Philosophie mit wenigen Richtern zufrieden sei, die Menge sei ihr nicht geneigt. Die Anforderungen, die sie an ihre Jünger stelle, seien so hoch, daß sie nur wenige erfüllen könnten. Wie die Geschichte zeige, hätten mit ganz wenigen Ausnahmen weder Frauen, noch Sklaven noch Barbaren sich der Philosophie gewidmet.[116]) Wie unendlich viel einfacher seien die Vorschriften des wahren Gottes, deren Wirkung auf die Seele des Menschen man täglich sehe. *Da mihi virum, qui sit iracundus, maledicus, effrenatus, paucissimis dei verbis tam placidum quam ovem reddam ... pauca dei praecepta sic totum hominem immutant et exposito vetere novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse* (c. 26, 4; 13).

Diese protreptische Verherrlichung des Christentums ist ein häufig wiederkehrendes Motiv bei den Apologeten. In ganz ähnlicher Weise preist, wie bereits angedeutet, Ter-

[115]) Tusc. II 1, 4 [Br.].

[116]) Die Namen, die hier genannt werden, sind z. T. Gemeinplätze der christlichen Literatur: die Themisto kehrt wieder bei Clemens Al. str. IV p. 224, 15, Phaedon nennt Orig. c. Cels. III 67 und den Anacharsis Clemens Al. str. I p. 131, 45. Doch ist wegen der Fülle der Namen wohl eine einheitliche Quelle, und zwar Seneca anzunehmen, auf den die Anführung seines Urteils über die Höhe des Lösegeldes, das Annikeris für Platon gezahlt haben soll, weist (s. Haase, fr. 23) [Br.]. Dies ist um so wahrscheinlicher, als keiner der Namen bei Cicero belegt ist.

tullian (apol. c. 46; 47) den neuen Glauben, indem er in packenden Antithesen heidnische und christliche Anschauungen vom Ehrgeiz, der Ehrlichkeit, der Nächstenliebe einander gegenüberstellt. In kleinerem Maßstabe rühmen auch Minucius Felix c. 35; Justin, Ap. I 14, 3; Tatian c. 32 f. die lebendige Kraft, die vom Christentum ausgehe im Gegensatz zu den grauen Theorien der Philosophen.[117])

Am Schlusse der *peroratio* hören wir dann noch einmal bekannte Klänge. *Religionis eversio naturae nomen invenit* (c. 28, 3), ruft er aus, indem er — sich auch hier wiederum mit der Stoa berührend — gleichsam das Programm der mittelalterlichen Weltanschauung aufstellt, die die Wissenschaft durch die Bibel verdrängt.[118]) Zwei Anschauungen sind es, die die gesamte Philosophie in einen großen Widerspruch mit sich selbst verwickeln: der Glaube an eine Naturnotwendigkeit und der Glaube an ein unabänderliches Geschick. Eine Natur gibt es nur, solange es eine Vorsehung und eine Allmacht Gottes gibt (c. 28, 4). Und wenn die Menschen an ein übermenschliches Schicksal glauben, wozu brauchen sie dann überhaupt Götter? (c. 29, 8). Warum wird dann nicht das Schicksal als alleinige Gottheit verehrt? (c. 29, 9). Allein wir Christen haben eine richtige Vorstellung vom Wesen und Walten Gottes. Nicht das Schicksal ist der Feind des Guten und der Gerechtigkeit, sondern der von Gott verstoßene böse Geist, der Teufel (c. 29, 13). In ihm ein unabänderliches Geschick zu sehen, dem selbst die Götter unterstehen, das ist der Grundirrtum der Philosophie. *Nemo enim potest veris armis instrui, si*

[117]) Geffcken, Zwei gr. Apologeten p. 183 f. weist nach, daß dieses Motiv aus dem Streite zwischen Philosophie und Dialektik übernommen ist (vgl. Seneca, ep. 45, 6).

[118]) Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums[2] 1909, p. 96.

hostem, contra quem fuerit armandus ignorat, nec adversarium vincere, qui in dimicando non hostem verum, sed umbram petit (c. 29, 20).

Fast wie eine Predigt muten uns diese letzten Ausführungen des Apologeten an. Hier, wo es sich nicht mehr um eine strenge logische Beweisführung und Deduktion der Gedanken handelt, wo dem Autor daran liegt, die tiefen Wahrheiten des Christentums unter Aufgebot seiner ganzen rhetorischen Kunst auf seine Zeitgenossen wirken zu lassen, hier ruht die Stärke des Lactantius.

Der aggressive Teil der Apologie schließt mit denselben Akkorden, mit denen das ganze Werk eröffnet worden war, mit einem Lobgesange auf den Monotheismus (c. 30, 1—8).

* * *

Eine Analyse eines größeren in sich abgeschlossenen Abschnittes der Institutionen hat uns hineinblicken lassen in die Werkstatt des Apologeten. Lactanz ist Christ geworden, doch bei dem neuen Hause, das er sich errichtet hat, hat noch mancher alte Baustein Verwertung gefunden. Seine Waffenrüstung ist die nationalrömische Literatur, in der er sich einer anerkennenswerten Belesenheit rühmen darf. Wir haben gesehen, mit welcher Virtuosität er die Zitate verwertet, wie er durch häufige Heranziehung von Dichterstellen seine Darstellung ansprechend zu gestalten sucht, wie vor allem Cicero sein ganzes Denken und Fühlen beseelt. Eine nähere Bekanntschaft mit der griechischen klassischen Literatur hingegen konnten wir ihm nicht nachweisen. Seine gesamte philosophische Bildung verdankt er lateinischen Mittelquellen.[119])

[119]) Die Behauptung von Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II p. 493, seine Belesenheit auch in der griechischen Literatur sei geeignet Staunen zu erregen, ist unverständlich. Wir brauchten

Außerdem hat Lactanz, wie uns zahlreiche Einzelfälle, in denen eine Kontrolle möglich war, zeigten, von dem üppig blühenden Baume der apologetischen Tradition gezehrt. Eine Analyse der ersten beiden Bücher der Institutionen würde hier noch reicheres Material liefern als das dritte Buch, in dem der Autor vielfach auf die Profanliteratur angewiesen war, weil keiner der übrigen Apologeten den Kampf gegen die Philosophie auf so breiter Grundlage geführt hat.

Mit stilistischer Gewandtheit nun hat Lactanz diese seine Quellen in vielseitiger Weise ausgenutzt. Obwohl sich nur recht wenige wirklich originelle Gedanken bei ihm finden, obwohl wir ihm auf Schritt und Tritt seine Gewährsmänner nachweisen konnten, empfindet der Leser fast niemals Risse in der Darstellung, niemals sind, wie es oft bei Kompilationen der Fall ist, die Fugen sichtbar. Seine Belesenheit und der Wohlklang seiner Sprache vereinigen sich in glücklicher Harmonie.

Allein die Methode seiner Argumentation weist schwere Schattenseiten auf. Trotz des Anstriches der Wissenschaftlichkeit, den er sich vielfach zu geben wußte, trotz der philosophischen Atmosphäre, von der er sich gerne umwehen ließ, mußten wir nur zu häufig feststellen, daß der Mantel der Rhetorik, jener gefährlichen Kunst, die in vielen Fällen den Autor nicht weniger täuscht als den Leser, ihn zu fest umhüllte, um der philosophischen Luft eine tiefere Einwirkung auf seinen Organismus zu gestatten. Ja, wenn er sich dem Gegner nicht gewachsen fühlte, zeigte er sich auch als Meister in der Kunst des Schweigens.

---

in keinem einzigen Falle auf ein griechisches Original zurückzugehen. Von den Schriften griechischer Zunge kennt er, soweit wir sehen, nur die Sibyllenliteratur und den Hermes Trismegistos, die beide im dritten Buche keine Verwendung finden, eingehender (vgl. p. 73).

Trotz aller Schwächen seiner Argumentation können wir ihm jedoch Anerkennung nicht versagen. Mögen seine Ausführungen auch nur selten vor der Kritik standhalten, kein Leser seiner Zeit, der der Inhalt hinter der Form zurücktrat, wird sie ohne Eindruck beiseite gelegt haben, keiner wird unberührt geblieben sein von der Wärme der Darstellung. Und dann hatte die Apologie ihren historischen Zweck erfüllt.

Nachtrag zu S. 62.

Während der Drucklegung macht Herr Prof. Geffcken mich aufmerksam auf Plinius, epist. II 1, 4: *aditus tantum mortis durior longiorque, sed hic ipse laudabilis.* Die Stelle ist, obwohl sie sich nur auf einen speziellen Fall, den Tod des Verginius Rufus, bezieht, ein weiterer Beweis dafür, daß bereits lange vor Lactanz der gleiche Gedanke mit ähnlichen Worten zum Ausdruck gebracht worden ist. Gleichwohl bleibt, wie oben ausgeführt, der Hinweis des Apologeten auf die Sterbestunde ein bedeutsames Zeichen für die abnehmende Weltfremdheit des Christentums.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Vita.

Ich, Wilhelm Harloff, ev.-luth. Konfession, wurde am 29. Oktober 1887 in Lübtheen i. M. als Sohn des Kaufmanns Wilhelm Harloff geboren. Nach vierjährigem Besuche der dortigen Gemeindeschule trat ich Ostern 1898 in das Gymnasium zu Rostock ein, das ich Ostern 1906 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Nachdem ich darauf meiner Militärpflicht genügt hatte, besuchte ich von Ostern 1907 an die Universitäten Berlin und Rostock, um mich dem Studium der klassischen Philologie und Geschichte zu widmen. In Berlin hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren Diels, Harnack, Helm, Hintze, Hirschfeld, Mewaldt, Norden, Er. Schmidt, M. C. P. Schmidt, Schmitt, v. Wilamowitz-Moellendorff; ferner beteiligte ich mich zwei Semester an den Übungen des philologischen Proseminars unter der Leitung der Herren Professoren Diels und Norden. In Rostock hörte ich bei den Herren Professoren Bloch, Erhardt, Geffcken, Helm, Kolbe, Lüders, Plasberg, Sommer, Watzinger. Außer an den historischen Übungen bei den Herren Professoren Bloch und Kolbe nahm ich an den verschiedenen Stufen des klassisch-philologischen Seminars teil, zuletzt drei Semester am Oberkursus unter der Leitung der Herren Professoren Plasberg, Geffcken, Helm.

Allen denen, die meine Studien förderten, sei auch an dieser Stelle mein herzlichster Dank ausgesprochen, besonders Herrn Prof. Dr. Geffcken, der mich zu der vorliegenden Arbeit anregte und mir jederzeit mit Rat und Tat zur Seite stand; auch stellte er mir das Material, das er bei seinen Studien zur apologetischen Literatur über Lactanz gesammelt hat, zur Verfügung. Dankbar bin ich auch Herrn Prof. Dr. Plasberg-Straßburg für eine briefliche Mitteilung, die mir Lact. d. i. III c. 14 verständlich machte.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

OCT 15 1934

FEB 21 19

5 Aug'37

15Feb'38

23Mar'38

COLUMBIA UNIVERSITY
0026056119

OCT 29 1917